

Locke

Estudio introductorio
Agustín Izquierdo

Ensayo sobre el entendimiento humano
Segundo tratado sobre el gobierno
Escritos sobre la tolerancia



GREDOS

JOHN LOCKE

ENSAYO SOBRE EL ENTENDIMIENTO HUMANO
(COMPENDIO)

SEGUNDO TRATADO SOBRE EL GOBIERNO

ESCRITOS SOBRE LA TOLERANCIA

ESTUDIO INTRODUCTORIO
por
AGUSTÍN IZQUIERDO



EDITORIAL GREDOS

MADRID

ESTUDIO INTRODUCTORIO

por

AGUSTÍN IZQUIERDO

Las abreviaturas utilizadas para designar las obras principales del autor son las siguientes:

ESEH *Ensayo sobre el entendimiento humano*
STG *Segundo tratado sobre el gobierno*
EST *Ensayo sobre la tolerancia*
CST *Carta sobre la tolerancia*
PSE *Pensamientos sobre la educación*
SEE *Sobre el empleo del entendimiento*

JOHN LOCKE, EL INDIVIDUO MODERNO Y LA LIBERTAD

John Locke fue uno de los grandes pensadores que alumbraron la Ilustración europea. Hombre polifacético, supo conjugar la actividad teórica y la práctica a lo largo del curso de su existencia, y su pensamiento estuvo estrechamente ligado a las transformaciones políticas, culturales y económicas que experimentó el período histórico que le tocó vivir. Todos sus escritos revelan la intención práctica de modificar la realidad en la que se vio envuelto, y en la mayor parte de ellos subyace la pretensión de crear una sociedad más libre que la que encontró. En el campo del conocimiento, impulsó un pensamiento basado en la libertad de pensar que sirviera de fundamento a la praxis de la ciencia moderna. En el ámbito de la reflexión política, defendió un modelo de Estado en el que la ley estuviera por encima de todos, asegurando de esta manera la libertad y otros derechos de los ciudadanos. La defensa de una tolerancia limitada marcó sus escritos teológicos y, en cuanto a la educación, señaló la importancia de cierta libertad del alumno como condición para lograr una mejor enseñanza. Por todo esto, Locke puede ser considerado el filósofo de la libertad, y ello aun cuando el modelo de sociedad que propuso no fuera todavía perfecto y tuviera que someterse a críticas y a reajustes posteriores.

VIDA

Locke[1] nació en 1632 en Wrington (Somerset, Inglaterra). Vino al mundo el mismo año que Spinoza, el otro gran filósofo que tam-

---

[1] Para redactar la presente «Vida de Locke» he utilizado: J. Le Clerc, 1732; M. Cranston, 1985, y Lord King, *The Life of John Locke, with extracts*

bién inspiró las luces europeas. Mientras que el primero abrió el camino a un modo de pensar guiado por la racionalidad, que transcurrió en cierta manera en la moderación, los pensamientos del autor de la *Ética* animaron a mantener posiciones más radicales y más enfrentadas con la tradición.

El padre de Locke —que también se llamaba John— fue hombre de leyes, pequeño propietario y capitán en el ejército del Parlamento durante la guerra civil contra el rey Carlos I de Inglaterra. El hijo creció en una atmósfera puritana creada tanto por su padre como por su madre, diez años mayor que su marido. Los primeros años de su vida transcurrieron en su casa familiar, más bien en soledad; allí recibió su educación inicial, hasta que en 1647 ingresó en la Escuela de Westminster. Antes de que el joven Locke fuera matriculado en dicha escuela, en 1642 había estallado la Guerra Civil inglesa, en la que Alexander Popham, coronel del ejército parlamentario, nombró a John Locke padre capitán y en la que éste luchó contra el rey.

Estudios e inicio de la carrera docente

En la Escuela de Westminster, donde ingresó en 1647, el adolescente Locke cursó sus primeros estudios lejos de la casa paterna. El director de la escuela era Richard Busby, quien no ocultaba su simpatía por la institución monárquica, por lo que el ambiente que se respiraba en este centro de enseñanza era distinto al que Locke había vivido en su casa. Dos años después de que Locke llegara a Westminster, el rey Carlos I fue ejecutado en Whitehall, muy cerca de la escuela. Por comentarios propios expresados posteriormente, sabemos que la educación recibida en dicha escuela no fue de su agrado. En 1650, Locke fue elegido King's Scholar (becario real), lo que le permitía proseguir sus estudios en el Christ Church College, en Oxford, o en el Trinity College de Cambridge. Para que lo eligieran antes debía examinarse de latín, griego, hebreo y árabe. La mayoría de alumnos se sometían a este examen a la edad de doce o trece años, pero Locke tenía dieciocho cuando obtuvo dicho grado y diecinueve cuando optó a las plazas de Ox-

from his correspondence, journals and common-place books, Londres, Henry Colburn y Richard Bentley, 1830.

ford y de Cambridge. En mayo de 1650 resultó elegido para iniciar sus estudios universitarios en Oxford, ciudad a la que llegó en el otoño de 1652, con veinte años. Durante la guerra civil, la universidad optó por el bando del rey, e incluso éste había convertido Oxford en su cuartel general hasta 1646. Sin embargo, el ambiente que reinaba en la universidad a la llegada de Locke era ya puritano, pues el decano del Christ Church era John Owen, el capellán de Cromwell.

La enseñanza que se impartía en la facultad seguía siendo medieval y las conversaciones académicas se servían del latín. Locke se preparó en primer lugar para obtener el grado de Licenciado en humanidades, para lo que había de estudiar lógica, metafísica y lenguas clásicas, y en febrero de 1656 consiguió dicho grado. Por varios testimonios sabemos que Locke no estaba contento con la formación que recibía en la universidad, pues allí se enseñaba sobre todo la filosofía de Aristóteles, en su versión medieval, en la que no encontraba interés ni utilidad. Como escribe Jean Le Clerc en su «Elogio histórico de Locke»: el joven «había perdido mucho tiempo al principio de sus estudios, porque entonces sólo se conocía en Oxford un peripatetismo lleno de palabras oscuras e investigaciones inútiles».[2] Tampoco era de su agrado el método medieval de enseñanza consistente en las disputas filosóficas, pues pensaba que servían más para mostrar una vana ostentación que para buscar la verdad. Por todo esto, Locke llegó a pensar que carecía de aptitudes para el estudio. Sin embargo, continuó en Oxford para lograr el Master of Arts (profesor de humanidades), título que obtuvo en 1658. En ese tiempo descubrió que no sólo se enseñaba el saber medieval en Oxford, sino también la naciente ciencia experimental, introducida en esta universidad por John Wilkins, cuñado de Cromwell, que en 1649 había creado en ella un club de filosofía experimental, germen de la futura Royal Society. Hasta entonces sólo se impartía como materia científica la medicina, cuyo estudio se basaba en la autoridad de los textos de Aristóteles, Galeno, Hipócrates y Avicena y nunca en la observación y el experimento. Sin embargo, a mediados del siglo XVII, ya habían aparecido en la universidad médicos que pensaban que el único método válido para conocer el mecanismo del cuerpo humano era observarlo por fuera y por dentro. Locke encontró en la

[2] J. Le Clerc, 1732, pág. XVI.

práctica científica de su tiempo un campo privilegiado para analizar el entendimiento humano; así, en la «Epístola al lector» que inserta al inicio de su *Ensayo sobre el entendimiento humano* destaca el avance del saber que se ha producido gracias al método experimental y su intención de iluminar las condiciones y los fundamentos de tal saber.

En 1660 Locke fue elegido lector de griego, y así empezó su carrera como profesor de universidad. A comienzos del año siguiente murió su padre, que contaba cincuenta y cuatro años. Locke heredó algunas tierras y granjas paternas, lo que le permitió asegurarse una renta para el resto de su vida. Amigos de Locke durante estos años fueron Nathaniel Hodges y James Tyrrell. Aparte de cumplir con sus deberes de tutor en Oxford, Locke seguía interesándose por los asuntos científicos y asistía por libre a las clases de los profesores de Oxford que practicaban la medicina experimental: Richard Lower y Thomas Willis. Pero quien ejerció una influencia decisiva en el pensamiento de Locke fue «el padre de la química moderna», Robert Boyle, quien se convirtió en la cabeza de los *virtuosi* de Oxford —nombre con que se conocía a los científicos que se reunían en esa ciudad inglesa—. Boyle no enseñaba en ninguna facultad, sino que tenía su laboratorio en su casa de High Street, donde se reunían los científicos experimentalistas, entre los que se encontraba Robert Hook, quien le ayudó a formular la «ley de Boyle» y a inventar el barómetro. El primero había leído a René Descartes y en sus libros se aprecia la influencia del filósofo francés, pues concebía el mundo físico desde un punto de vista mecánico. Ése debió de ser el primer contacto indirecto de Locke con la filosofía de Descartes, ya que se sabe que no la leyó en profundidad hasta unos años después de haber conocido a Boyle; el pensamiento de Descartes despertó en Locke un interés serio y profundo por la filosofía. Otro científico célebre que experimentaba en la casa de Boyle era el alemán Peter Stahl.

En 1660 se restauró la monarquía en Inglaterra y Carlos II accedió al trono. Estos años plagados de fluctuaciones políticas y de luchas de poder contribuyeron a formar el pensamiento político de Locke, cuyas ideas comenzaron siendo conservadoras: defensor de los derechos del monarca, en esta época aún no aceptaba la tolerancia como instrumento de existencia pacífica. Entre 1660 y 1662 escribió *Dos opúsculos sobre el gobierno* (en nuestra edición «Primeros escritos sobre la tolerancia», que permanecieron inédi-

tos hasta hace unos años.[3] En el primero de estos tratados su autor se muestra lejos de defender la tolerancia que vio necesaria unos años después. Para el joven pensador, las formas de religiosidad deben someterse a la jurisdicción del Estado, de modo que los súbditos de un Estado deben aceptar la política religiosa del régimen en cuestión. El gobernante ha de ser el único que puede juzgar sobre materias indiferentes, como, por ejemplo, el modo en que se rinde culto y se adora a Dios. Reconoce, sin embargo, que la conciencia del hombre pertenece al ámbito privado y que por lo tanto no se le puede forzar en este aspecto, y de este modo sólo es posible obedecer al gobernante en el aspecto externo. Así que Locke defiende el poder absoluto y arbitrario del gobernante sobre las acciones indiferentes de su pueblo. Estas posiciones antiliberales y antitolerantes experimentarán un giro completo a partir de su relación con el conde de Shaftesbury. Otro escrito de carácter político de esta época es *La ley de la naturaleza*, donde analiza este concepto, que desempeñará un papel central en su posterior teoría política.

Misión diplomática en Brandeburgo

En 1663 murió el hermano de Locke, y él se convirtió en el único miembro vivo de la familia. A pesar de que debía pensar en asegurarse su futuro y de que por su trayectoria profesional en la universidad era el momento de optar por la carrera eclesiástica, Locke decidió darse un respiro en las actividades en las que había estado ocupado hasta entonces y emprender un viaje al extranjero. Abandonó Oxford por un tiempo, dejando a un lado tanto su actividad científica como sus labores de profesor.

En noviembre de 1665, Locke embarcó en Londres como secretario de una misión diplomática a cargo de Sir Walter Vane que le llevaría hasta Cleves, en la cuenca del Rin, ciudad donde residía el Elector de Brandeburgo. La misión consistía en obtener el apoyo de éste para los ingleses en la guerra que libraban entonces contra Holanda. La misión resultó un fracaso, pero

[3] «Two Tracts on Government» se incluyen en John Locke, *Political Writings* en «Cambridge Texts in the History of Political Thought» [ed. de M. Goldie], Cambridge, CUP, 2002.

Locke aprovechó para aprender en «el gran libro del mundo» y acumuló observaciones sobre la situación de la tolerancia en ese país mientras vio que era posible la convivencia pacífica de hombres pertenecientes a diversas Iglesias: a luteranos, católicos y calvinistas se les permitía escoger su «camino hacia el cielo», lo que refutaba en la práctica su idea de que el gobernante debía legislar sobre el culto para adorar a Dios. Dignos de su atención también resultaron la forma de vida y el nivel económico de los habitantes del lugar, así como el estado de la práctica científica de esa sociedad, en la que casi todos los médicos —salvo excepciones— seguían el antiguo camino de la autoridad y no el de la experiencia. A finales de febrero la misión hizo el equipaje de vuelta a Inglaterra y, a pesar de que no se consiguieron los resultados deseados, el trabajo como secretario desempeñado por Locke causó una muy buena impresión en quienes le habían ofrecido el puesto. Le propusieron una nueva misión diplomática, esta vez en España, acompañando al embajador, pero decidió quedarse en Inglaterra para continuar sus estudios de medicina.

Regreso a Oxford

Cuando Locke volvió a Oxford en 1666 se encontró con una ciudad bastante cambiada debido a la estancia de los reyes en ella, que habían huido de la plaga[4] de Londres. La presencia de los monarcas y de su corte había alterado el carácter universitario de Oxford: las tabernas se habían multiplicado y la costumbre de beber se había extendido hasta el propio Christ Church. En la facultad presionaron a Locke para que tomara los hábitos eclesiásticos, pero él prefirió mantener su condición de laico y proseguir con sus estudios científicos. Así, abrió un laboratorio en la ciudad, junto a su amigo David Thomas. Al año siguiente de su regreso a Oxford conoció al gran físico Thomas Sydenham, con el que empezó a colaborar y cuya actividad científica se ceñía a la observación, dese-chando la tradición y la autoridad: para él, sólo la experiencia era la verdadera guía de ciencia.

[4] La gran plaga de Londres mató a más de setenta mil personas en Inglaterra y a la quinta parte de la población de Londres.

El verano de ese mismo año se produjo el hecho más crucial en la vida de Locke, dado que la orientó definitivamente: conoció a Lord Ashley, futuro conde de Shaftesbury y gran Canciller de Inglaterra. Según la versión de Jean Le Clerc, el entonces Lord Ashley se hirió en el pecho tras caerse del caballo, y se le formó un absceso. Para sanar le habían aconsejado tomar las aguas de Astrop, y con este objeto escribió a Mr. Thomas, médico de Oxford. Pero como éste se había visto obligado a salir de la ciudad, transmitió el encargo a Locke. Las aguas no estaban convenientemente preparadas para el enfermo y Locke acudió a la estancia de Lord Ashley para disculparse. Lord Ashley encontró agradable la conversación con Locke y le invitó a cenar. Al despedirse, el primero arrancó la promesa a Locke de que lo visitara en su casa de Londres, y así sucedió. Tras este encuentro surgió una gran amistad entre ambos, que se prolongó hasta la muerte del conde.

Si quería continuar en Oxford y dejar de ser estudiante —Locke era profesor de humanidades y estudiante de medicina al mismo tiempo—, estaba obligado a ingresar en una orden sagrada. Ésta fue una de las razones por las que el filósofo intentó obtener el título de médico, lo cual no podía lograr inmediatamente a causa de que no reunía los estudios necesarios para ello. Por eso decidió encontrar otro modo de permanecer en el Christ Church que le permitiera continuar siendo laico. Consiguió una carta del rey en la que le dispensaba de tomar las órdenes eclesiásticas y le permitía continuar con sus estudios. De esta manera quedaba asegurada su posición académica sin perder su condición de laico. En el curso 1666-1667, como no quería seguir enseñando gramática y filosofía y no le estaba permitido enseñar medicina, decidió dejar su cargo de tutor en la facultad. Durante ese invierno se produjo un hecho decisivo que influyó en el pensamiento de Locke: la lectura de la obra de Descartes. Hasta entonces Locke no había encontrado gusto en la lectura de obras filosóficas y pensó que tal vez se debiera a su falta de aptitud para esa disciplina, pues los textos «peripatéticos» que había leído le resultaban ininteligibles. El conocimiento de los escritos de Descartes le animó a ocuparse de cuestiones filosóficas. Del pensador francés leyó las *Meditaciones metafísicas*, escritas en latín y publicadas en 1641, y una traducción al latín del *Discurso del método*, publicada en Amsterdam. Frente a la forma tradicional de pensar, Descartes inició una nueva manera de filosofar que revolucionó el continente eu-

ropeo: tomar como objeto de meditación no las cosas exteriores a nuestra mente sino la mente misma. Pensar de esta manera era inteligible para Locke, pues este modo de análisis le permitía abordar el problema del conocimiento en sí. Mas a pesar de que aceptó el marco teórico cartesiano para hacer filosofía, Locke no estaba totalmente de acuerdo con el filósofo francés, sobre todo en la función preponderante que Descartes asignaba a la razón en el conocimiento y el papel prácticamente superfluo que otorgaba a la experiencia. En cualquier caso, este modo de pensar cartesiano le dio la oportunidad de examinar el conocimiento científico y de descubrir los fundamentos que lo hacían posible. Con sus reflexiones sobre el entendimiento humano Locke acabó convirtiéndose en el teórico de los científicos experimentales, pero antes de iniciar el estudio sobre esta materia se dedicó a algunos trabajos prácticos y ocupó sus pensamientos en cuestiones de carácter político.

La etapa londinense

En 1667 Lord Ashley invitó a Locke a vivir en su casa de Londres y a ejercer como médico de la familia. Como estaba algo cansado de la vida de profesor de gramática y filosofía que llevaba en Oxford, decidió aceptar la invitación. Además, en esos días en Londres se encontraban un gran número de científicos experimentales —Willis, Lower, Boyle, Sydenham—, debido a que en esa ciudad se había creado la Royal Society, convertida ya en el mayor centro de ciencia experimental de Inglaterra. Desde esta fecha Locke residió habitualmente en la metrópoli hasta 1675, año en que inició su viaje por Francia.

Lord Ashley, su protector, era un político de primera línea que se había distinguido por su apoyo a la tolerancia y por su oposición a las medidas que coartaban la libertad de los protestantes disidentes, como el Acta de Uniformidad, defendida por los anglicanos. Una de las razones por la que Ashley apoyaba las leyes que abogaban por la tolerancia era que ésta favorecía el desarrollo del comercio, en el que estaba muy interesado. Ashley quiso, según Le Clerc, que Locke «se aplicase más bien al estudio de los asuntos que conciernen al Estado y la Iglesia de Inglaterra y lo que puede tener alguna relación con los asuntos de un Ministro de Estado; fue tan hábil en esta clase de cosas que Lord

Ashley comenzó a consultarle en todas las ocasiones que se presentaban».[5] Sin duda la posición de Lord Ashley influyó de manera decisiva en el pensamiento de Locke sobre la tolerancia, pues en 1667 escribió el *Ensayo sobre la tolerancia*, en el que se distanciaba de las posiciones que había adoptado anteriormente sobre el papel desempeñado por el gobernante en las formas del servicio religioso, reconociendo la libertad religiosa y limitando el poder del gobernante en estos asuntos. Siguiendo la tradición puritana y en contra de la posición jerárquica de la Iglesia católica, Locke admitía la libertad de creencia y de culto religiosos, pues pensaba que ambos se basan en la conciencia individual y que, por tanto, no es legítimo forzar la opinión de los otros. Además, la tolerancia es útil desde el punto de vista de la política, pues ayuda a fortalecer la convivencia entre los habitantes de un país. Locke tuvo presente sin duda la represión que se desató en Escocia contra los Covenanters a raíz de la publicación del Acta de Uniformidad en 1662 y que en un principio apoyó. El *Ensayo sobre la tolerancia* se puede tomar como el punto de inflexión en el pensamiento político de Locke, a partir del cual abandona las posiciones autoritarias hacia posiciones más liberales.

En 1668 Ashley enfermó gravemente y Locke ejerció como su médico personal. Sin embargo, no era un profesional de la medicina, y por ello consultó a Syndeham sobre la forma de curar a Ashley. Según consejo de aquél, Locke mandó abrir el abdomen del paciente y drenó el absceso con un tubo, lo que salvó la vida a su protector, quien vivió quince años más. Estos años fueron decisivos para la vida de Locke, pues antes de llegar a Exeter House —la casa de Ashley— era tan sólo un profesor de Oxford, «un ex diplomático con poca experiencia, un científico aficionado, un escritor inédito y un físico poco cualificado. En la casa de Ashley se transformó en filósofo, economista y médico *virtuoso*»,[6] además de consejero político y preceptor, aunque siguió conservando su plaza de profesor en el Christ Church. En noviembre de 1668 Locke fue elegido miembro de la Royal Society, creada en 1663 a partir del club científico dirigido por John Wilkins y Jonathan Goddard. Entre los miembros de esta sociedad se encontraban muchos científicos de Oxford: los ya mencionados Wilkins y

[5] J. Le Clerc, 1732, págs. xxxvii-xxxviii.
[6] M. Cranston, 1985.

Goddard, así como Robert Boyle, Robert Hooke, etc. Locke formó parte de un grupo de trabajo en la Sociedad, pero prefería las reuniones en su habitación de la casa de Ashley para discutir no sólo sobre temas científicos, sino también sobre asuntos políticos, filosóficos y teológicos. Formaban parte de ese reducido club James Tyrrell, John Mapletoft y Thomas Sydenham. Además de prestar atención a los intereses científicos, Locke tuvo tiempo también para dedicarse a asuntos de naturaleza económica. Así, durante ese año escribió buena parte de *Algunas consideraciones sobre la bajada del interés y subida del valor del dinero.*[7] En este escrito adoptaba una postura mercantilista, al sostener que la meta del comercio es la riqueza y el poder y que el comercio contribuye a la riqueza de la nación y de sus miembros. Por otro lado afirmaba también que el mercado determina el precio justo del dinero y que la ley no puede establecer el interés, sino las condiciones de mercado. En este opúsculo Locke pretendía desarrollar el imperialismo comercial, pues veía en él una fuente de enriquecimiento para Inglaterra. Guiado por este mismo espíritu, Locke aceptó el puesto de secretario de los propietarios de Carolina y redactó las constituciones fundamentales para la mencionada colonia. En dicho documento no proponía un gobierno democrático pero establecía la tolerancia religiosa, aunque bajo la obligación de creer en Dios. Las constituciones nunca llegaron a aplicarse, pues los colonos de Carolina nunca reconocieron la Sociedad para la que trabajó Locke como secretario.

Como ya se ha dicho, Ashley consultaba a Locke en numerosos y variados asuntos, entre ellos todo lo relativo a la educación del hijo del futuro conde de Shaftesbury, a quien además había que buscar esposa. Con ello dio comienzo la experiencia del filósofo como preceptor privado. En este tiempo también asistió a las reuniones del círculo de latitudinarios, una rama de los anglicanos que defendían sobre todo la teología racional que, según ellos, sólo puede admitir un número muy limitado de dogmas. El círculo estaba presidido por Thomas Firmin, amigo de Ashley y uno de los latitudinarios más influyentes del Londres de aquella época. Otro círculo de latitudinarios estaba relacionado con la escuela filosófica de los platónicos de Cambridge. Al fundar la religión en

[7] *Some Considerations of the Lowering of Interest and Raising the Value of Money.*

la razón, este grupo sentía aversión por toda práctica religiosa basada en la superstición y en el entusiasmo, es decir, en el fanatismo. Esta posición que defendía una religión racional, al resguardo del entusiasmo, la mantuvo Locke en sus años de Amsterdam junto con sus amigos Jean Le Clerc y Philipp van Limborch.

Como consecuencia del humo y de la niebla de Londres, Locke empezó a padecer de asma, lo que le supuso una gran molestia durante el resto de su vida. Por este motivo, solía ausentarse de la capital a fin de aliviar los síntomas de su enfermedad. En febrero de 1671 nació el nieto de Ashley, cuyo preceptor sería Locke y que acabaría convirtiéndose en el célebre filósofo Shaftesbury (Anthony Ashley Cooper, tercer conde de Shaftesbury). En este mismo año Locke comenzó a redactar los dos primeros borradores de su gran obra titulada *Ensayo sobre el entendimiento humano*, en la que estuvo trabajando durante muchos años hasta establecer su versión definitiva. La idea de escribirla se le ocurrió en una reunión que mantenía con cinco o seis amigos: al discutir sobre varios temas y viendo las numerosas dificultades que surgían en la discusión y la perplejidad que suscitaban, pensaron que tal vez habían tomado un camino erróneo a la hora de tratar de conocer dichos temas, por lo que quizá sería necesario un examen previo de nuestra capacidad de conocer, así como delimitar los objetos que son adecuados para nuestro entendimiento. De todos los presentes fue Locke el que acometió el proyecto, que se tomó muy en serio. Parece que los temas que suscitaron tantas dudas y perplejidad trataban sobre los principios de la moralidad y la religión revelada.

En 1672 Locke viajó a Francia con Lady Northumberland, acompañados por John Mapletoft en calidad de médico y Thomas Blomer como capellán. Durante este viaje visitó los diversos monumentos del París de la época —el Louvre, el Pont Neuf, etc.—, sin dejar de hacer observaciones —como en todos sus viajes— sobre la vida religiosa del país. Sin embargo, tuvo que interrumpir su estancia en Francia porque fue reclamado por Lord Ashley: a éste lo habían nombrado presidente del Consejo de Comercio y Plantaciones, y parece que tenía reservado para Locke el cargo de secretario de dicho Consejo, que finalmente no fue para él. En noviembre el rey nombró a Lord Ashley conde de Shaftesbury y Gran Canciller de Inglaterra, con lo que llegó a la cima de su carrera política. Locke recibió a su vez el título de Secretario de Presenta-

ciones de Beneficios, puesto que desempeñó hasta finales de 1673, cuando Shaftesbury fue destituido de su cargo. Mientras era Gran Canciller, este último se vio obligado, por razón de su cargo, a pronunciar un discurso real con cuyo texto no estaba de acuerdo en algunos extremos. Para animar al Parlamento a apoyar la declaración de guerra contra Holanda, el rey consideró oportuno que el Gran Canciller pronunciara la Frase «delenda est Cartago», de Catón. El Canciller era considerado «la boca del rey», pero Shaftesbury pronunció estas palabras sin estar él mismo de acuerdo con ellas. «Estaba tan perturbado por este motivo, que ordenó a Locke situarse detrás de él con el discurso escrito que debía pronunciar en la mano para ayudar a su memoria en el caso de que ésta dudara.»[8]

En la misma sesión se derogó la Declaración de Indulgencia que instauraba la tolerancia en Inglaterra, incluso con los católicos, sin que el rey mostrara oposición. Pero Carlos II sólo mostraba exteriormente una indiferencia religiosa, pues en secreto se había convertido al catolicismo, como su hermano, el duque de York. Cuando Shaftesbury descubrió el tratado secreto de Dover que el rey de Inglaterra mantenía con el rey de Francia, pasó a la oposición del partido de la Corte. Con ello Locke tuvo que dimitir de su cargo, pero en octubre asumió la Secretaría del Consejo de Comercio, donde se gestionaban asuntos relacionados con el comercio exterior, y sobre todo con las colonias que eran posesión de la corona inglesa (Virginia, Jamaica...) y otras que eran gestionadas por compañías particulares, como la Africa Company y la East India Company. Locke no sólo estaba interesado en este comercio en razón de su cargo, sino que él mismo se había convertido en un comerciante que trataba con productos de estas colonias. Sin embargo, en 1675 dejó el cargo y su protector comenzó a organizar la oposición a la Corte creando el Green Ribbon Club, germen del Whig Country Party, razón por la que terminó preso en la Torre de Londres. Maurice Cranston insiste en que apenas hay evidencias de que Locke participara en las actividades de los Whig entre 1676 y 1679,[9] pero en su *Elogio Histórico* Le Clerc señala que Locke contribuyó en la redacción de algunos escritos que el conde de Shaftesbury publicó para

[8] J. Le Clerc, 1732, pág. XXXVI.
[9] M. Cranston, 1985, pág. 159.

oponerse a los objetivos del partido del rey, que defendía el catolicismo.[10]

Viaje y estancia en Francia

En 1675 Locke emprendió un viaje a Francia con el propósito de seguir un tratamiento contra la tisis —enfermedad que se había diagnosticado él mismo, pero que no padecía realmente— en un establecimiento de Montpellier. Locke partió de Inglaterra con un compañero de viaje llamado Georges Walls. Ambos desembarcaron en Calais en noviembre, y llegaron a Montpellier en enero del año siguiente. En esa ciudad pasó los siguientes quince meses de su vida. A Locke le llamó la atención, sobre todo, la situación de los protestantes en esa ciudad, que en aquellos años eran allí muy numerosos, así como las condiciones de vida de los habitantes de la región. Le impactó la pobreza en que vivían algunos campesinos, que «sólo tomaban para cenar unas tortas de sangre frita», como escribe en una carta.

Entre las personas que conoció durante esta estancia cabe destacar al doctor Barbeyrac, médico protestante, y a Pierre Magnol, célebre naturalista a quien se debe el nombre de la magnolia. Durante su estancia en Montpellier, Locke se informó bien de lo que se publicaba en Francia sobre religión, filosofía, ciencia, medicina y educación, y sobre la historia del protestantismo en ese país. Entre las amistades de Locke en esa ciudad francesa tampoco faltaron personajes ingleses. Allí conoció a Thomas Herbert, famoso *virtuoso* que acabó siendo el octavo conde de Pembroke y a quien dedicó su *Ensayo sobre el entendimiento humano.* Aquí también se enteró de la noticia del encarcelamiento del conde de Shaftesbury, ordenado por Carlos II. Desde la torre de Londres, el conde escribió a Locke para que se encargase de la educación de Caleb Banks, hijo de un rico comerciante amigo del conde de Shaftesbury. Locke aceptó la propuesta y, en marzo de 1677, el joven llegó a París, donde debía reunirse con Locke, pero éste llegó en junio a la capital porque se había puesto enfermo en el camino. Caleb Banks esperó pacientemente a su nuevo tutor.

Ya en París, John Locke conoció a Gilles de Launay, profesor que enseñaba la filosofía de Pierre Gassendi en la universidad, y a

[10] J. Le Clerc, 1732, pág. xxxiv.

François Bernier, que escribió el *Compendio de la filosofía de Gassendi.*[11] El pensamiento de Gassendi influyó sin duda en la redacción de su *Ensayo sobre el entendimiento humano.* En julio de 1677, George Walls, que había acompañado a Locke durante todo su viaje por Francia, volvió a Inglaterra, de modo que Locke se quedó solo con su alumno Caleb. En París siguió frecuentando los círculos intelectuales de la capital, como el salón de Henri Justel, secretario del rey Luis XIV, donde además de intelectuales franceses asistían eruditos de otras nacionalidades, entre otros, Samuel Pufendorf, Gottfried Leibniz y Andrea Falconieri. Durante esos meses Locke se alojó en casa de Moïse Charas, químico en el Jardín Botánico y autor de la *Farmacopea real.* Locke también conoció a Nicholas Thoynard, quien le introdujo en instituciones oficiales, como el *Journal des Savants* y la Academia de Ciencias, recientemente creada, así como en laboratorios privados.

Locke y su discípulo, Banks, abandonaron París en julio de 1678 y se dispusieron a visitar diversas ciudades de Francia. Los aspectos que atraían su atención seguían siendo la situación de los protestantes de los lugares por donde pasaba y la pobreza que descubría en algunos campesinos de las regiones que visitaba. Después de un largo viaje, llegaron en octubre a Lyon, donde Locke conoció a Sylvanus Brownover, a quien contrató como criado y amanuense y que permaneció con él durante muchos años. Así que de regreso a París no sólo iba acompañado de su discípulo, sino también de su nuevo amanuense Sylvanus. En la ciudad del Sena reanudó las relaciones con los círculos intelectuales, en esta ocasión con Nicolas Thoynard, autor de la *Harmonía evangélica*. Thoynard entregó un ejemplar de su obra a Locke para que lo leyera y éste escribió algunas observaciones entre las líneas de su ejemplar, que le sirvieron para la posterior redacción de su tratado sobre la *Racionabilidad del cristianismo*.

De nuevo en Londres

Por fin, el 2 de mayo de 1679 Locke salió de París para regresar a Londres, donde se instaló en la nueva casa del conde de Shaftesbury, la Thanet House. Como el aire viciado de Londres agravaba su asma, se vio obligado a pasar algunas temporadas en el campo

[11] *Abrégé de la philosophie de Gassendi.*

para evitar los vapores del carbón. «Iba también algunas veces a Oxford, donde había conservado su plaza en el Christ Church College.»[12] Por lo demás, el conde se había reconciliado aparentemente con el rey y otra vez formaba parte del gobierno, aunque perseveraba en su idea de excluir al hermano del monarca, el duque de York, de la sucesión al trono por su condición de católico. Por este motivo propuso como sucesor al hijo ilegítimo de Carlos II, el duque de Monmouth, pero la aventura acabó de forma trágica. Locke volvió a Londres en mayo de 1680 y en junio el conde de Shaftesbury dio a conocer un documento donde acusaba directamente al hermano del rey, Jacobo, de papista. La paciencia del rey se iba consumiendo. El conde siguió trabajando para excluir al duque de York de la sucesión, esta vez con una Declaración de Exclusión que no permitía el ascenso al trono de un católico. El rey respondió que esa Declaración suponía una persecución de los católicos en Inglaterra, y como su intención era defender a su hermano, aunque la Declaración fue aprobada en la Cámara de los Comunes, los Lores la rechazaron. Locke volvió a Oxford, donde el rey convocó una asamblea, junto a numerosos políticos, entre ellos Shaftesbury y los demás Whigs, quienes llevaban escrito en las cintas de sus sombreros el lema: «No Popery. No Slavery» (Ni papismo, ni esclavitud). Locke siguió de cerca las sesiones del Parlamento de Oxford. Los Whigs no aceptaban de ninguna manera que el católico Jacobo pudiera acceder al trono, y después de varios días de sesiones el rey acabó de manera tajante con la campaña de Shaftesbury contra el duque de York y disolvió el Parlamento. La opinión popular se volvió en contra de los Whigs. La opinión pública ya no pensaba que hubiera un complot papista para matar al rey, como pretendían los Whigs. La venganza real contra los Whigs acababa de empezar: Shaftesbury fue arrestado el 2 de julio y John Moore fue el primer Whig condenado por alta traición y ejecutado en la horca. Locke ya no estaba seguro en Oxford y se vio rodeado de enemigos y falsos amigos, de espías y de confidentes del rey. El bibliotecario del Christ Church registraba todos sus movimientos, de los que informaba al gobierno. Mientras tanto, dejaron en libertad a su protector, ya que fue juzgado por un jurado cuyos miembros simpatizaban con su causa y se limitaron a pronunciar el veredicto: «ignoramus».

[12] J. Le Clerc, 1732, pág. XLII.

Parece que, en medio de esta efervescencia política, en 1681 Locke redactó sus dos *Tratados sobre el gobierno*. El primero era una respuesta directa al libro de John Filmer *Patriarca*, donde expresaba el pensamiento Tory de la época, que defendía el derecho divino de los reyes. Los dos tratados fueron publicado posteriormente en 1689 y, en el prólogo al lector, Locke los presenta como una justificación de la entronización del rey Guillermo después de que fuera depuesto el rey católico Jacobo, hermano y sucesor del también católico Carlos II. Pero si la obra justifica a posteriori el ascenso al trono del rey Guillermo se debe a que también defiende el derecho a la rebelión si el gobernante no cumple las funciones inherentes a su cargo, como era el caso, según él, tanto de Carlos II como de su hermano Jacobo. Por tanto la obra, aunque inédita y parece ser que bien guardada, se enmarca dentro del espíritu Whig de la época, encarnado por su protector Shaftesbury: impedir que el trono de Inglaterra fuera ocupado por un católico y sólo pudieran ascender a él los protestantes. Locke justificaba así de manera teórica ese movimiento político. Los reyes católicos de Inglaterra pretendían basar su autoridad absoluta en el derecho divino, a lo que el filósofo respondió que la legitimidad del poder proviene de un acuerdo de los hombres, y que esa autoridad está limitada por los términos del acuerdo por el que se establece el poder. Pero tuvieron que pasar algunos años para que llegara un monarca protestante al trono de Inglaterra que aceptara el poder legislativo del Parlamento como un límite a la ejecución de su poder. Por esto los dos tratados —que fueron escritos a comienzos de la década de 1680— son, en un principio, un programa para sostener una acción política aún por realizar. Cuando salieron a la luz en 1689, esta acción ya se había consumado, con lo que su autor escribió un prefacio al lector donde le expresa que esas obras bien pueden justificar el ascenso al trono de rey Guillermo.

Pero hasta que eso sucedió, la vida de Locke se vio envuelta en múltiples avatares, debido precisamente a su actitud hacia al poder existente en Inglaterra durante la década de 1680. Sin embargo, en medio de la vorágine revolucionaria, el filósofo también encontraba tiempo para entablar nuevas amistades. Así, en 1682 conoció a Damaris Cudworth, hija del también filósofo Ralph Cudworth, del círculo platónico de Cambridge. Damaris era una mujer con una gran formación y con la que Locke podía conversar sobre muchos temas, sobre todo de carácter científico-filosófi-

co, aunque también de asuntos amorosos. Durante años mantuvieron una correspondencia en la que se intercambiaban cartas de amor firmadas respectivamente como Philander y Philoclea. Ella le declaró su amor en primera instancia, pero la natural reserva y contención de Locke lo inclinaron a preferir una relación de amistad. Cuando más adelante el filósofo le propuso a su vez una relación amorosa, ya era demasiado tarde y ella prefirió seguir como amiga. La amistad entre ambos duró toda la vida de Locke.

En el plano de la lucha política, como muchos jurados seguían en manos de los Whigs, no se condenó al conde de Shaftesbury a permanecer en la cárcel. Esto indujo al rey a endurecer su política contra los Whigs, con lo que los disidentes —entre los que se encontraba Locke— padecieron los rigores de la persecución. Así, el ya mencionado bibliotecario de Oxford no le quitaba el ojo de encima e informaba de que sus movimientos despertaban serias sospechas y de que con mucha probabilidad estaba implicado en las intrigas de los Whigs. Shaftesbury, escondido en un lugar secreto de Londres, no cesaba de planear una acción que derrocara al rey, pero al fin comprendió que pronto sería localizado por los agentes del monarca. Así, en noviembre de 1682 decidió escapar del país rumbo a Holanda, disfrazado de ministro de la Iglesia presbiteriana y acompañado por un criado que se hacía pasar por su sobrino. En enero del año siguiente Locke recibió la noticia de la muerte de su protector, pero la persecución de los Whigs no disminuyó por la muerte de su jefe. Los líderes Whigs fueron acusados de haber organizado un complot para asesinar al rey y de este modo conducir hasta el trono a su hijo bastardo Monmouth. En efecto, los Whigs habían intentado secuestrar al rey, pero el plan fracasó y fue descubierto por el gobierno; como consecuencia de ello, se encarceló a varios líderes Whigs. Por su parte, Locke percibía que la persecución del gobierno se iba estrechando en torno a él. La Universidad de Oxford condenó de manera oficial la doctrina que defendía que la resistencia al rey es legítima, y había más de un espía que se encargaba de vigilar sus movimientos. Así, Richard Holloway informó de que Locke había enviado diversas cestas llenas de papeles a casa de James Tyrrell. El filósofo decidió entonces seguir el mismo camino que su protector y huir a Holanda. El 7 de septiembre de 1683 se encontraba ya en Rotterdam desde donde se trasladó a Amsterdam.

Estancia en Holanda

Locke, acompañado de su amanuense Sylvanus Brownover, llegó a una Holanda tolerante donde se permitía a las diversas confesiones que profesaran libremente sus cultos. Esto contribuía a que también abundasen los refugiados políticos, que eran aceptados en calidad de inconformistas religiosos. En este oasis de libertad religiosa, Locke encontró el ambiente propicio para trabajar en la redacción del *Ensayo sobre el entendimiento humano*, alejado de las luchas políticas desencadenadas en su país natal y con una salud restablecida gracias a la mejor calidad del aire que envolvía Amsterdam: «trabajó en su obra, *sobre el entendimiento*, que terminó en Holanda, y de la que me dio a leer algunos capítulos manuscritos».[13] En Amsterdam reanudó la amistad con Peter Guenellon, a quien había conocido en París y que le presentó a su suegro Egbertus Veen, también médico como su yerno y decano de los médicos de esa ciudad. Durante la disección de una leona que había muerto de frío, realizada por Guenellon, Locke tuvo la oportunidad de conocer a otros médicos de Amsterdam y a Philipp van Limborch, profesor de teología en el seminario Remonstrante, con el que trabó una amistad que se prolongó hasta su muerte. Con Limborch mantuvo largas conversaciones en las que intercambiaban sus opiniones filosóficas. Los remonstrantes formaban una Iglesia fundada por Episcopius; basaban su cuerpo doctrinal en los principios de la teología racional que reducían a un mínimo credo y dejaban que la conciencia individual desarrollase sus propias creencias mediante la lectura de las Escrituras. Muy puritanos en cuanto al aspecto moral, mostraban gran tolerancia en cuestiones de fe. Como Locke, Limborch mantenía que las verdades del cristianismo eran pocas y sencillas y podían alcanzarse mediante la razón, posiciones que mantuvieron ambos en sus obras: Limborch en su *Theologia Christiana*, y Locke en su *Racionabilidad del cristianismo*, escrita cuando ya estaba de regreso en su país.

En el verano de 1684, Locke y su criado y amanuense Sylvanus salieron de Amsterdam para recorrer y visitar Holanda durante dos meses. A pesar de que conoció a más médicos célebres en este país —como al doctor Anton van Leeuwenhoek, que observó por

[13] J. Le Clerc, 1732, pág. XLVI.

primera vez organismos en el microscopio—, a Locke no le llamaron la atención las cuestiones médicas, sino que durante estos años de su estancia en Holanda se consagró a la meditación filosófica. Así, escribió numerosas cartas a Edward Clarke y a su mujer, en las que abundaban consejos sobre la educación de los niños. A partir de estas cartas, Locke compuso el libro *Pensamientos sobre la educación*, publicado posteriormente en 1693. En 1703 vio la luz un escrito titulado *La lectura y el estudio*, esta vez dirigido a los adultos; en este opúsculo reflexiona sobre el papel que la escritura y la lectura desempeñan en la vida de las personas. Como la influencia que ejerce cada hombre en la sociedad que lo rodea se evidencia por lo que dice y escribe, será necesario, aparte de la adquisición de conocimientos, que también aprenda a expresarlos. El libro está dirigido, por supuesto, a personas de su clase, es decir, a los caballeros o *gentlemen* que participan en la vida política; el conocimiento que deben adquirir, sobre todo, se refiere a las cuestiones morales y políticas, o sea, a los vicios y a las virtudes y al arte de gobernar.

En el otoño de 1684 el rey desposeyó a Locke del cargo que aún tenía en Oxford, pues pensaba que no se había comportado con lealtad. El decano del Christ Church, John Fell, pensó que tal vez había que darle una oportunidad para defenderse de las acusaciones, pero la Corte no lo consideró oportuno y Locke fue efectivamente depuesto ese mismo año. A pesar de los avatares políticos, durante el invierno que pasó en Utrecht el filósofo siguió concentrado en la redacción del *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Pero el gobierno inglés no se conformó con quitarle el cargo de Oxford, sino que además exigió la extradición de Locke junto con otros conspiradores. Ello le obligó a vivir en la clandestinidad, razón por la que se escondió en la casa del suegro del doctor Guenellon, el doctor Veen. A pesar de que allí disfrutaba de ciertas comodidades, sufrió mucho durante el confinamiento, pues pasaba mucho tiempo solo y encerrado, sin apenas poder ver a dos o tres amigos más que de vez en cuando. Durante su encierro recibió la noticia de que su antigua amiga «Philoclea», Damaris Cudworth, había contraído matrimonio con Sir James Masham y se había trasladado a la residencia de Oates, propiedad del marido —casa en la que Locke pasaría largos períodos de su vida una vez de vuelta en la isla—. A pesar de que en Inglaterra hacían gestiones ante el rey para que Locke pudiera volver a su

país, su desconfianza iba en aumento, por lo que, para sentirse más seguro, abandonó Amsterdam y se fue a Cleves, donde pensaba permanecer largo tiempo. En esta ciudad leyó algunos escritos teológicos: un manuscrito de Limborch que le agradó mucho por la concepción racional que mostraba sobre la religión, y otra obra que no fue tan de su agrado: *Opiniones de algunos teólogos de Holanda sobre la historia crítica del Antiguo Testamento*,[14] del remonstrante Jean Le Clerc, profesor del seminario de Amsterdam, con quien le uniría posteriormente una gran amistad. Locke volvió a su escondite de Amsterdam, en la casa del doctor Veen, al cabo de unas semanas, y otra vez tuvo que salir por las calles de la metrópoli con cautela y con un nombre y una profesión supuestos: el doctor Van den Linden, médico holandés. En ese momento Le Clerc estaba preparando la publicación periódica *La Bibliotèque Universelle*, en uno de cuyos números apareció la primera publicación de Locke en prosa: «Método para ordenar un cuaderno de notas».[15] En mayo de 1686 el gobierno holandés publicó una lista de los conspiradores cuya extradición había sido concedida y, como Locke no formaba parte de esa lista, pudo por fin abandonar toda la cautela con la que se comportaba en Amsterdam y el falso nombre de Van den Linden, dejando atrás los meses de clandestinidad.

En septiembre de 1686 Locke envió a su amigo Clarke el tercer libro del *Ensayo sobre el entendimiento humano* para que lo leyese, le hiciera indicaciones sobre el texto y se lo mostrara a Lord Pembroke. Al mismo tiempo proseguía con la redacción del cuarto libro de dicho *Ensayo* y con la *Carta sobre la tolerancia*, escrita originalmente en latín y dedicada a su amigo Limborch, y que fue publicada en dicha lengua en 1689, en la ciudad de Gouda. La publicación motivó nuevas denuncias, esta vez ante las autoridades de Utrecht, por lo que se vio obligado otra vez a tomar precauciones para mantener su seguridad. Así, en diciembre de ese año escribió a Limborch para solicitar un escondite en el que pudiera estar seguro. Fueron sus amigos Guenellon y el doctor Veen

[14] *Sentiments de Quelques Théologiens de Hollande sur l'Histoire Critique du Vieux Testament*.

[15] «Method of Indexing a Commonplace Book.» Los *commonplace books* eran cuadernos donde se compilaba información diversa de interés para el que lo componía. Los escritores los usaban para anotar textos que luego podían ser usados en sus obras. Antes de esta fecha Locke había publicado dos poemas en un libro colectivo, dedicados a la victoria de los ingleses sobre los holandeses.

quienes le proporcionaron la casa donde podía resguardarse de las autoridades. El 31 de diciembre terminó de escribir el manuscrito del cuarto y último libro del *Ensayo*.

Desde comienzos de 1687 y durante dos años, Locke se alojó en Rotterdam en casa de un cuáquero, Benjamin Furly, amigo de William Penn —este último, también cuáquero, había sido perseguido y encarcelado por la Iglesia anglicana y liberado por el rey Jacobo II—. En las colonias americanas los cuáqueros también habían padecido persecución, tanto por parte de los anglicanos como por parte de los calvinistas. William había heredado, sin embargo, una colonia americana, cuyo nombre se debe a su apellido: Pensilvania. Estaba en la posición, por tanto, de crear un gobierno propio basado en las ideas de los cuáqueros: tolerancia, igualdad social, ausencia de ejército. Penn envió una copia de la Constitución de Pensilvania a Furly, que hizo algunas observaciones, como ya las había hecho Locke con anterioridad. Pero mientras que Furly objetaba que el gobierno no era democrático, Locke encontró otro tipo de objeciones, relativas a la religión, al adulterio y a otras cuestiones. Durante su estancia en Rotterdam el filósofo fundó un club intelectual, llamado La Linterna, como ya lo había hecho en Amsterdam. Ese año, en uno de los viajes que realizó a La Haya, Locke fue presentado al príncipe Guillermo, futuro rey de Inglaterra.

Mientras tanto, en Londres, los acontecimientos se precipitaban. El rey Jacobo había aprobado la Declaración de Indulgencia, en la que se permitía la libertad de culto —incluido el católico— así como el acceso a cargos públicos sin necesidad de ser anglicano. Locke vio en esa Declaración una puerta abierta para que los católicos pudieran subir al trono inglés. En Holanda, por este motivo, algunos exiliados comenzaron a proponer al príncipe Guillermo que iniciara las acciones para coronarse rey de Inglaterra.

En este tiempo, Locke leyó algunos tratados de Episcopius —el fundador de los remonstrantes— y los encontró de su gusto, pues comprobó que muchas de las opiniones allí contenidas se acercaban mucho a las suyas. También leyó una copia de *De veritate Religionis Christianae* que los remonstrantes habían escrito para refutar las tesis de Isaac Orobio. A finales de 1687 compuso un compendio de su *Ensayo*, que seguía inédito. «Yo lo traduje al francés —escribe Le Clerc—, y lo publiqué en el tomo VIII de la *Biblioteca Universal*, en el mes de enero de 1688.» Le Clerc también hizo una tirada aparte del *Compendio*, lo que contribuyó a

que Locke empezase a ser conocido como escritor. El *Compendio* fue del agrado de muchos, que pensaron que era el proyecto de una obra aún por escribir. También recibió varias cartas que alababan la obra, entre ellas la de Damaris Masham que, debido a su formación platónica, no aceptaba, sin embargo, la crítica de Locke a las ideas innatas. El título completo rezaba así: *Extracto de un libro inglés que aún no ha sido publicado, titulado Ensayo filosófico sobre el entendimiento, donde se muestra cuál es la extensión de nuestros conocimientos ciertos y la manera en que llegamos a ellos. Comunicado por el señor Locke*. Su autor puso mucho empeño en la publicación del *Compendio*, pues pensaba que podría despertar el interés necesario para que la futura publicación del *Ensayo* tuviera una buena acogida entre los lectores. Por ello se trasladó a Amsterdam, donde se alojó en casa de Guenellon, para estar presente durante el proceso de producción del libro. Una vez impreso, Locke envió ejemplares de su obra a Clarke y a Boyle, entre otros.

Entre tanto, de nuevo en Londres, se produjo un acontecimiento que aceleró la revuelta de los protestantes contra el rey católico. Como Jacobo II no tenía descendencia, los protestantes pensaban que al final de su reinado volvería a ocupar el trono un monarca anglicano. Sin embargo, inesperadamente en 1688, la reina María de Módena se quedó embarazada y dio a luz a un hijo, con lo que parecía asegurar la descendencia católica en la monarquía inglesa. Al perder la esperanza de que el anglicanismo volviera al trono, algunos líderes protestantes se movilizaron para impedirlo y pidieron al príncipe Guillermo que volviera a Inglaterra con un ejército que derrocase a Jacobo II. Pero el príncipe, que quería actuar con cautela, prefirió esperar; en su mente estaba, sobre todo, la sublevación fallida, en 1684, del hijo bastardo del rey, el duque de Monmouth, que terminó ejecutado. Sólo cuando el príncipe Guillermo recibió la invitación, por parte del Vicealmirante de Inglaterra, de derrocar a Jacobo II para restablecer el anglicanismo en el trono inglés, vio que tenía el respaldo suficiente para emprender la rebelión con éxito. La situación favorecía la idea de que un rey podía ser depuesto. Finalmente se aplicaría la teoría de Locke de que el poder de los reyes no se basaba en el derecho divino, sino que descansaba en la confianza depositada por el pueblo, y era deber de los ciudadanos derrocar a un gobernante que había perdido su confianza. Los planes para liberar a Inglaterra del catolicismo —«popery» (papismo), como se

referían los anglicanos despectivamente a la religión romana— ya no se mantenían en secreto. El príncipe Guillermo salió de Holanda rumbo a Inglaterra con una flota de cuatrocientos barcos y con la intención de derrocar al rey católico, ésta desembarcó el 5 de noviembre en Brixam, en el sudoeste de Inglaterra. El ejército que acompañaba al príncipe Guillermo fue bien recibido por la población y emprendió el camino a Londres, durante el que apenas encontró resistencia. Los Torys se unieron a los Whigs y el rey Jacobo, al verse abandonado por los suyos, huyó. Locke, sin embargo, no se había embarcado junto a la flota holandesa, prefirió permanecer en Holanda. Fue el doctor Goodall quien escribió a Locke para que se animara a regresar a su país. Para ello, le mostraba la orden de los Lores, apoyada por los Comunes, en la que se invitaba al príncipe Guillermo a gobernar el reino británico. Finalmente, Locke se decidió a viajar a Inglaterra y lo hizo en la misma flota que llevó a la princesa María, la mujer de Guillermo, en febrero de 1689.

Regreso a Inglaterra

En el mismo mes de febrero Guillermo y María anunciaron que aceptaban conjuntamente el trono de Inglaterra. Locke se había instalado en casa del doctor Goodall e inmediatamente le ofrecieron varios puestos diplomáticos en el extranjero (embajador de Brandeburgo y Viena entre otros), pero los rechazó todos, ya que su salud no le proporcionaba fuerzas suficientes para desempeñar dichos cargos. Finalmente aceptó un cargo más modesto pero que le permitía permanecer en su patria: Comisario de Apelaciones, con el que ganaba doscientas libras esterlinas anuales y no le exigía una dedicación absoluta. También pretendió recobrar su puesto en la Universidad de Oxford, sobre todo porque creía que le fue arrebatado de un modo injusto, pero sus gestiones a este respecto resultaron inútiles. En marzo de 1689 Locke dejó la casa del doctor Goodall y se mudó a la casa de la señora Rabsy Smithsby, que le proporcionó varias habitaciones para instalarse; en mayo su criado y amanuense Brownover se unió de nuevo al filósofo. En esos días comenzó a hacer las gestiones para publicar el *Ensayo*, que ya estaba listo para su impresión, después de todos los consejos y correcciones que había recibido de sus amistades. Para pro-

ponerle la edición de su libro visitó a Awnsham Churchill, el nuevo librero real. Éste no se lo editó, pero se interesó por otros manuscritos de Locke: los dos *Tratados sobre el gobierno*, que vieron la luz como una obra anónima en 1689. Como en todos los escritos de carácter político o teológico, Locke se mostraba muy cauto en aquellos temas que podían provocar polémica y prefería no asociar su nombre a este tipo de obras. Tanto es así que en ninguna carta hizo referencia a la publicación de esta obra para no revelar su autoría. Le Clerc explicó de este modo los motivos por los que Locke prefirió que su nombre no apareciese en la portada del libro: «porque los principios que establecía son contrarios a los que se defendían comúnmente en Inglaterra antes de la Revolución, y que iban a establecer el poder arbitrario sin considerar ninguna ley».[16] El amigo del filósofo añadió que en esta obra Locke da la vuelta a esta «política turca» que ha servido de apoyo a tantos gobernantes que han querido poner su poder por encima de la naturaleza humana, con el pretexto de la religión. Locke realizó algunas modificaciones en el manuscrito antes de llevarlo a la imprenta. Los libros habían sido concebidos inicialmente para apoyar las intenciones del conde de Shaftesbury de derrocar al rey Carlos y, como las circunstancias habían cambiado al haberse consumado la Revolución, eran necesarios algunos cambios para adecuar la obra a la situación presente. Los *Tratados* aparecieron traducidos al francés en Amsterdam poco tiempo después, y más adelante, en 1694 y 1698, se imprimieron en inglés.

Paralelamente, Locke también publicó el *Ensayo sobre el entendimiento humano*, pero con otro editor: Thomas Basset, especialista en libros jurídicos. En el contrato que ambos firmaron en mayo de 1689 se establecieron, entre otras cosas, el tipo y el tamaño de los caracteres, el formato y, por supuesto, los emolumentos que percibiría el autor. Por fin la gran obra de Locke veía la luz y con su nombre impreso. Al contrario que con los temas políticos y religiosos, esta vez no le perturbaba que sus ideas sobre el conocimiento humano fueran conocidas como suyas y trató de que su *Ensayo* tuviera la mayor difusión posible. La obra conoció tres ediciones más en inglés en once años, de las cuales la fechada en 1700 es la más completa. Ese mismo año Pierre Coste la tradujo al francés y dicha versión se publicó en Amsterdam. Como

[16] J. Le Clerc, 1732, pág. LX.

Locke estuvo presente y revisó personalmente el proceso de traducción, en ocasiones modificó el original para evitar malentendidos. En ese tiempo Locke también estuvo ocupado con cuestiones religiosas y teológicas. Así, escribió a Limborch informándole sobre la situación religiosa en Inglaterra, donde se había aprobado el Acta de Tolerancia, por la que se establecía la tolerancia y se permitía la libertad de culto de las diferentes religiones cristianas, salvo la católica. Locke le decía a su amigo Limborch que tal vez no se había aprobado la tolerancia con la extensión que éste hubiera deseado, pero que, en cualquier caso, suponía los fundamentos de la paz y la libertad sobre los que la Iglesia de Cristo había sido erigida en sus comienzos. Limborch le envió unos ejemplares del opúsculo sobre la tolerancia que había escrito Locke en Holanda y que había aparecido con el nombre de Locke también oculto: *Epistola de Tolerantia... scripta a P.A.P.O.J.L.A.* Las tres últimas letras corresponden, según Le Clerc, a las iniciales de «Johanne Lockio Anglio». Le Clerc justifica en este caso que escondiera su nombre de este modo: «No puso su nombre para no provocar querellas personales, que podrían haberle podido perjudicar, sin servir para el progreso de la verdad».[17] La *Epistola de tolerantia*, publicada en Holanda, fue también traducida al inglés este mismo año, con lo que sólo en unos meses Locke publicó las tres principales obras por las que sigue siendo conocido en la actualidad. La *Carta sobre la tolerancia* vio la luz en octubre de 1689, así como los *Tratados sobre el gobierno*, y el público pudo leer el *Ensayo* en diciembre, aunque estas dos últimas obras tienen fecha de impresión del año siguiente.

En 1690 Locke tuvo que afrontar el primer ataque intelectual. Un teólogo llamado Jonas Proast publicó un escrito titulado *El argumento de la «Carta sobre la tolerancia», brevemente considerado y respondido*[18] en el que cuestionaba la idea de Locke de que sólo es posible alcanzar la creencia a través del argumento racional, pues ese proceder podía ser un peligro para la verdadera religión. Proast estaba de acuerdo en que la razón podía conducir a la verdadera religión, pero no aceptaba que muchos hombres pudieran alcanzarla pensando por sí mismos, por lo que para ello necesitaban

---

[17] J. Le Clerc, 1732, pág. LVIII.

[18] *The Argument of the «Letter Concerning Toleration» Briefly Considered and Answered.*

una orientación externa. Con ello refutaba que toda fuerza externa fuera inútil para llegar a la verdadera religión, como había pretendido Locke. Por esta razón, Proast también atacaba la neta separación —defendida por Locke— entre el gobierno civil y la autoridad religiosa. Como el ataque estaba bien escrito, el autor de la *Carta* se sintió obligado a dar una respuesta. A pesar de esta polémica, el filósofo seguía prefiriendo no asociar su nombre a la *Carta sobre la tolerancia*, por lo que recibió con desagrado la noticia de que Limborch había desvelado el secreto de su autoría en Holanda. Locke escribió a Limborch diciéndole que hasta el momento su escrito no le había provocado ninguna molestia, pero que dado que ahora el autor era conocido podía traerle la ruina. Los años de persecución habían dejado una huella indeleble en su espíritu.

Además de esta frenética actividad editorial, Locke también disponía de tiempo para la vida social y una vez a la semana asistía al salón londinense del conde de Pembroke. En estas reuniones conoció, entre otras personalidades eminentes, a Isaac Newton. En esa época el célebre físico ya había formulado algunos de sus descubrimientos más conocidos, era profesor de matemáticas en Cambridge y, puesto que pertenecía al partido Whig, había sido elegido representante de esta universidad en la Cámara de los Comunes, cargo que ejerció durante once meses. Ésta era la razón de que durante ese año Newton viviese en Londres y asistiese al salón de Pembroke. Como Newton estaba muy interesado en cuestiones teológicas, ambos pensadores iniciaron una larga amistad. Los primeros escritos que Newton envió a Locke trataban sobre algunas interpretaciones bíblicas.

El aire de Londres agravaba cada vez más el asma de Locke, que tenía serias dificultades para respirar. Por este motivo decidió mudarse a Oates, a la casa de su amiga Lady Masham. La casa, construida en estilo gótico, se hallaba cerca de Londres, hacia el norte. Locke ocupaba dos habitaciones del edificio, además de su dormitorio y su estudio.

En diciembre de 1691 apareció un nuevo escrito de Locke sobre una nueva materia: *Algunas consideraciones sobre la bajada del interés y subida del valor del dinero*. En esta obra Locke expone su teoría económica liberal de que el valor del dinero debe determinarlo el mercado y no debe ser regulado por ley. Durante este año el filósofo también estuvo corrigiendo un manuscrito de Boyle

sobre la *Historia del aire*, que estaba muy desordenado debido a que el célebre químico estaba gravemente enfermo. Como consecuencia de esta enfermedad, Boyle murió a finales de diciembre de 1691. Locke consiguió publicar la *Historia del aire* el año siguiente; en 1692 era ya un autor relativamente conocido cuya fama no dejaba de aumentar. Entonces tuvo la alegría de leer un elogio de su *Ensayo* escrito por William Molineux, en el que aseguraba que esta obra suponía una contribución al conocimiento humano mucho mayor que la contenida en todos los libros de los filósofos antiguos.

Durante el verano de 1692 Locke creó un nuevo club intelectual, y esta vez lo llamó Dry Club. Sus reglas eran parecidas a las de los que había fundado con anterioridad, pero en esta ocasión se ponía más énfasis en la tolerancia religiosa, principio básico al que debían atenerse los miembros del club. Su secretario era un comerciante unitario, corriente teológica a la que era cercano el pensamiento de Locke, hasta el punto de que algunos creen que éste también pertenecía a dicha corriente por su manera de opinar sobre las cuestiones religiosas. Siempre que su salud se lo permitía, Locke aprovechaba para ir a Londres, y esto ocurría sobre todo en verano. Su espíritu lo inclinaba más hacia la vida social e intelectual de Londres, pero su enfermedad, unida al aire viciado de la city, no le dejaba opción, por lo que se veía obligado a pasar largas temporadas en Oates, lejos del bullicio de la vida intelectual y política de la metrópoli, y sobre todo lejos de sus amigos. También en el verano de 1692 redactó la tercera *Carta sobre la tolerancia*, dirigida principalmente a responder al ataque de Proast. En ella volvía a dejar claro que es imposible conocer la verdadera religión, ya que ello es una cuestión de fe, por lo que no tiene sentido que la autoridad civil intervenga para obligar a sus súbditos a pertenecer a una determinada Iglesia: no es posible señalar mediante la razón la auténtica religión. Además de volver sobre sus posiciones ya conocidas, se concentró en atacar la posición de Proast de un modo extenso y prolijo.

Ese año Locke continuó con su fiebre editora y estuvo preparando para la imprenta *Pensamientos sobre la educación* y la segunda edición del *Ensayo*. Entre las críticas que Molineux hizo a la primera edición del *Ensayo* sobresalía la relativa al tratamiento que Locke daba al problema de la libertad y de la voluntad. Como resultado de las reflexiones sobre este tema, el filósofo amplió nota-

blemente el capítulo dedicado al «Poder». A medida que Locke iba cobrando celebridad, se multiplicaban los escritos que se referían a sus obras: unos muy laudatorios, y otros, en cambio, muy críticos y con ánimo de polemizar. Cuando la segunda edición estuvo lista, Molineux recibió un ejemplar del libro y, después de haber leído las partes modificadas en esta nueva edición, insistió en valorar la obra como «un tesoro del conocimiento», al tiempo que expresaba su conformidad con los cambios introducidos en ella. También James Tyrrell expresó su acuerdo con la forma en que Locke había tratado el tema de la libertad, pues refutaba a los deterministas como Hobbes y a los que pensaban que la libertad se reducía a hacer lo que a uno le viene en gana. Por lo demás, el decano del Christ College de la Universidad de Oxford se dirigió a Locke proponiéndole redactar un resumen del ensayo para uso de los estudiantes oxonienses, a fin de probar la inconsistencia de los sistemas filosóficos enseñados hasta entonces en Oxford y abrir el camino de la nueva filosofía. A Locke le agradó mucho la idea de que su pensamiento se enseñara en Oxford, pero no se veía en disposición de elaborar dicho resumen. Finalmente el decano le confesó que él mismo ya lo había elaborado por su cuenta y que podía completarlo para los estudiantes. A Locke le pareció bien la idea y siempre defendió ese trabajo, aunque a otros no les pareció tan acertado.

En 1695 se discutía de nuevo la ley que regulaba la imprenta. A finales de 1692, ya se había considerado la conveniencia de renovar dicha ley, y en aquella ocasión Locke había participado activamente en el gran debate político sobre la libertad de prensa. El asunto giraba en torno a la renovación o derogación de la ley, aprobada en 1662 bajo el reinado de Carlos II, que facultaba al Estado el control de la imprenta mediante una Compañía de Papeleros que decidía si un escrito se podía publicar o no. Los libreros, los editores y los impresores estaban en contra de este privilegio, y Locke se situaba en la misma posición, pues opinaba que de esta forma la edición de textos clásicos dependía de una serie de personas ignorantes y perezosas, lo que ponía en peligro el legado de la Antigüedad, aunque expresó su opinión demasiado tarde y la ley fue renovada por dos años más. Pero en 1695, frente al mismo debate de antaño, el filósofo estuvo más al tanto y envió por escrito sus razones para que se tuvieran en cuenta en los debates parlamentarios. Además del argumento que había

esgrimido unos dos años antes contra la injusticia del monopolio de los Papeleros, esta vez añadía otros argumentos nuevos que concernían a la libertad de expresión. Para Locke era un signo de esclavitud el hecho de que el Estado pudiera entrar en las casa de los particulares e inspeccionar si poseían libros prohibidos. Además, el gestor censor provocaba pérdidas económicas en el negocio e iba contra el interés general. El informe de Locke llegó a la Cámara de los Comunes, que, siguiendo su opinión, votó en contra de la renovación de la ley. El informe que preparó dicha Cámara para la de los Lores seguía muy de cerca algunos de los argumentos enviados por Locke. De esta manera tan determinante Locke contribuyó al establecimiento de la libertad de prensa en Inglaterra, basándose más en argumentos de tipo práctico que de carácter teórico sobre la libertad de expresión.

También en 1695, Locke redactó un escrito en el que expresaba su posición personal sobre la religión. Como se sabe, nunca había aceptado convertirse en un padre de la religión anglicana: educado en el puritanismo, siempre había guardado el principio de que la interpretación de la religión era un asunto que competía únicamente al juicio de cada individuo. Por esto sus posiciones eran cercanas a la de los latitudinarios, que pensaban que el culto y las creencias podían ser adoptados al margen de la Iglesia oficial anglicana, oponiéndose al dogmatismo en materia de doctrina y costumbres. Como los unitarios, aquéllos también pensaban que las verdades del cristianismo se reducían a un pequeño número de proposiciones que podían ser conocidas racionalmente. En la *Racionabilidad del cristianismo* sostiene que los evangelios añaden poco más a la ley natural, que puede ser conocida por la sola luz de la razón: la bondad de Dios y el carácter mesiánico de Cristo. Como todo escrito político o teológico, éste también apareció de forma anónima; dado que algunas opiniones allí vertidas podían ir en contra de las leyes del gobierno, insisto, Locke se mostraba siempre muy cauto a la hora de atribuirse públicamente estos escritos. Así, por ejemplo, si desde un punto de vista racional parece más admisible la tesis unitaria de una única naturaleza divina, las leyes de Inglaterra de aquella época obligaban a admitir la doctrina de la Trinidad como verdadera. Locke se movía, como mucha gente durante estos años en Europa, entre la conformidad exterior con la religión oficial establecida y la libertad interior de pensamiento. Y aunque a partir de 1689 había tolerancia religiosa en

Inglaterra para los disidentes protestantes, Locke prefería no proclamarse como uno de éstos.

Locke encontró una fuerte oposición a las ideas contenidas en su libro sobre el cristianismo en un calvinista radical, llamado John Edwards, que había enseñado en Cambridge. Edwards atacaba, en su escrito *Las diferentes causas y ocasiones del ateísmo*,[19] la idea lockeana de que la única creencia exigida a un cristiano fuese la de que Cristo era un Mesías. Edwards sostenía que los Evangelios también enseñaban la doctrina de la Sagrada Trinidad, por lo que también eran materia de fe. Locke, a su vez, respondió con otro escrito: *Vindicación de la racionabilidad del cristianismo, etc. A partir de las reflexiones de Mr. Edwards.*[20] En este escrito Locke afirmaba que la posición de Edwards se sostenía, por un lado, en la suposición de que los socinianos eran ateos y, por otro, en que el autor del escrito era un sociniano, y por tanto un ateo. Locke respondió con brevedad a la primera cuestión, pero se extendió mucho respondiendo a la segunda. Edwards tenía razón cuando identificaba la posición del escrito con las que defendían los socinianos, pues éstos, como Locke, tendían a reducir el contenido del dogma a un mínimo ideológico que pudiese ser sostenido por la razón. Sin embargo, a Locke le disgustaba que su nombre se viese asociado a cualquier movimiento ideológico que pudiera ser contrario a las posiciones oficiales.

En la primavera de 1695 Locke se trasladó a Londres, como venía siendo habitual con la llegada de un tiempo menos frío y riguroso. Ese año creó un nuevo club, The College, en esta ocasión de carácter político. Entre sus miembros figuraba, entre otros, su amigo Edward Clarke, y pretendía constituirse en un centro de debate sobre las cuestiones políticas que surgían en el gobierno de Inglaterra. Ese verano trataron sobre un problema urgente que afectaba seriamente a la economía nacional: la reforma de la moneda. El desbarajuste de la moneda amenazaba gravemente la economía inglesa, pues se corría el peligro de que con su devaluación llegase un día en que no se pudiera comprar ni siquiera el pan. Locke ofreció su solución a este problema monetario en un escrito titulado *Más consideraciones sobre el aumento del valor de la*

[19] *The Several Causes and Occasions of Atheism.*

[20] *A Vindication of the Reasonableness of Christianity etc. From Mr. Edwards Reflections.*

moneda, demostrando que «no era menos capaz de razonar sobre los asuntos ordinarios de la vida que sobre las cosas más abstractas».[21] Locke, como ya lo probara en anteriores ocasiones, tenía una gran capacidad para dar buenos consejos en cuestiones sobre el gobierno práctico y no sólo en cuestiones especulativas. De hecho, el gobierno aceptó su propuesta.

Como era habitual, en otoño Locke volvió a Oates. En diciembre recibió una carta en la que le comunicaban que el rey le había nombrado Delegado para el Comercio y las Plantaciones. El filósofo aceptó el cargo, aunque se preguntaba si tal vez había sido imprudente al asumir tanto trabajo, puesto que su salud no era todo lo buena que pudiera desear y debía atender las obligaciones de dos cargos.[22] La primera reunión de los delegados tuvo lugar el 25 de junio, pero Locke no pudo asistir precisamente por problemas médicos. Durante esos meses tampoco pudo trabajar en la Comisión de Apelación. Sólo en noviembre de 1696 pudo trasladarse a Londres para cumplir con sus obligaciones en la Administración. Pero a pesar de su enfermedad, trabajó con intensidad en su nuevo cargo y fueron sus opiniones las que prevalecieron en el Consejo de Comercio. Concentrado en sus obligaciones, Locke no dejó de recibir ataques por sus obras. Así, su antiguo amigo Edward Stillingfleet, obispo de Worcester, le tildó de sociniano, en esa ocasión basándose en el *Ensayo sobre el entendimiento humano.* Este obispo acusaba a Locke de que había destruido el concepto de sustancia, necesario para aceptar la doctrina de la Trinidad, por lo que al negar esta doctrina, Locke se alineaba de inmediato entre los socinianos. Para rebatir sus argumentos, Locke escribió una carta al obispo de Worcester en la que afirmaba que admitir que los hombres no tengan una idea clara de sustancia no implica que ésta no sea algo claro. En la respuesta del obispo, éste insistía en que, al eliminar la sustancia, se elimina necesariamente la doctrina de la Trinidad, por lo que persistía en asociar a Locke con los socinianos, que negaban este dogma. A esta respuesta siguieron otra réplica y contrarréplica, ya sin mucho interés. Locke también leyó las obje-

[21] J. Le Clerc, 1732, pág. LXVI.

[22] El nombre completo de la institución de la que Locke formaba parte era «Los delegados de Su Majestad para promover el comercio de su reino y para inspeccionar y mejorar las Plantaciones en América y en otros lugares». Plantaciones era el nombre que usaban los ingleses en aquella época para referirse a las colonias.

ciones expuestas por Leibniz, que había leído el compendio del *Ensayo* en francés, en sus *Reflexiones sobre el «Ensayo sobre el entendimiento humano» de Monsieur Locke*. Para éste, sin embargo, esas objeciones carecían de valor y no merecían respuesta alguna.

Los ataques a su obra se multiplicaban: su denominador común era que el pensamiento de Locke debilitaba la religión, cuando no la negaba. Naturalmente, con ese gran número de escritos hostiles a su obra el filósofo no tenía tiempo para responder a todos. Sin embargo, uno de estos escritos mostraba una gran virulencia. Se trataba del escrito *Breve vindicación de los artículos fundamentales de la fe cristiana*, redactado por su viejo enemigo John Edwards, que no dudaba en incluir ataques personales y denigratorios.

En 1697, además de atender a sus obligaciones derivadas de sus cargos y de responder a algunos ataques dirigidos contra su obra, Locke también encontró tiempo para redactar una nueva obra filosófica: *Sobre el empleo del entendimiento*, concebida inicialmente como una parte más de su obra capital sobre el conocimiento, aunque este escrito, que quedó inconcluso, nunca llegó a ser incluido en su obra principal. En *Sobre el empleo del entendimiento* Locke pone el acento en la necesidad de emplear de un modo adecuado el entendimiento, pues según él las acciones del hombre no dependen tanto de la voluntad como de aquél. Durante ese año los temas que trató el Consejo de Comercio fueron el desempleo y la pobreza, y el informe que presentó Locke señalaba las causas del desempleo y de la pobreza en la relajación de costumbres, la pereza y el vicio, es decir, se debía a la escasa moralidad de los que no trabajaban. Por esto, para evitar estos males sostenía que era necesario aplicar las leyes de una forma estricta, en especial suprimir las tiendas donde se expendían bebidas, lo que permitiría eliminar el libertinaje y las malas costumbres, auténticas lacras de la gente pobre desocupada. Para evitar la mendicidad, Locke proponía que todos los mendigos mayores de catorce años y menores de cincuenta fuesen arrestados y llevados a algún barco de Su Majestad, donde tendrían que trabajar duro durante tres años a cambio de una paga de soldado. Con los mayores de cincuenta años Locke se muestra un poco menos severo y propone para ellos que se les lleve a un correccional, donde también trabajarían tres años. Locke estaba convencido de que la existencia de desempleados no se debía a la carencia de trabajo, por lo que proponía esta dura medida, persuadido de que de esta manera se acabaría con

los vicios que les impedían trabajar. En esta ocasión, su informe no fue aprobado por el Consejo de Comercio.

Los últimos años

Cuando se retiró de nuevo a Oates en diciembre de 1697, Locke se sentía muy cansado y enfermo. Sospechaba que sus pulmones estaban muy débiles y acusaba dificultades para ponerse y quitarse la ropa; incluso la lectura le resultaba una tarea pesada. En ese estado recibió la orden de reunirse con el rey en Kensington, para lo que tendría que desplazarse veinticinco millas en medio de la nieve y de un frío glacial. A pesar de todo, Locke no desatendió la orden del rey y se preparó como pudo para el viaje, subió al coche y recorrió los caminos nevados con su deteriorada salud. El motivo del rey para verle era ofrecerle un puesto diplomático de gran relevancia: la embajada británica en París. El puesto era de crucial importancia, pues en esos momentos, dado que tras su muerte, el rey Carlos II de España no dejaría sucesor, había mucho en juego en Europa. El filósofo asistió a la reunión con el rey, pero dado su estado declinó el cargo que tan encarecidamente le ofrecía el monarca. Además, el viaje tuvo un efecto desastroso sobre su salud y ya no pudo volver a su estado de vitalidad anterior; a pesar de lo cual continuó asistiendo por algún tiempo a las reuniones del Consejo de Comercio. En sus conversaciones y escritos ya aparecía la muerte como una realidad en el horizonte y hacía valoraciones sobre lo que había significado su vida. En Oates conoció a Pierre Coste, un joven protestante de nacionalidad francesa, traductor de los *Pensamientos sobre la educación* al francés en 1695 y que Sir Francis Masham había contratado como preceptor de su hijo Frank. Este joven galo permaneció siete años en Oates, y hasta la muerte de Locke desempeñó también las funciones de secretario. Como el filósofo veía acercarse su final y no tenía ni hijos ni sobrinos, empezó a pensar en nombrar un heredero, y lo encontró en Peter King, nieto de su tío Peter Locke.

El verano de 1698 Locke todavía pudo ir a Londres a ocuparse de los asuntos que reclamaban sus cargos, y allí volvió a ver a Newton, conoció al célebre teórico francés de estética Jean Baptiste du Bos, pero sobre todo tuvo el inmenso placer de conocer en persona a su gran amigo William Molineux, con el que tantas cartas había intercambiado y tantas cosas le unían. Pasaron cinco

semanas juntos, y tanto agrado encontraba cada uno en la compañía del otro, que Molineux llegó a escribir que este tiempo con Locke había supuesto la mayor felicidad de su vida. Se despidieron con la promesa de volver a verse pronto, pero Molineux murió al mes de haber regresado a Dublín. El verano de 1699 fue el último que Locke trabajó para el Consejo de Comercio. Pasó el invierno siguiente recluido en Oates y en mayo fue a Londres para presentar la dimisión de su cargo en la Cámara. Locke dejaba así el último cargo público que había ejercido para retirarse definitivamente en su refugio de Oates.

Las primeras semanas de su retiro las pasó descansando, pero al poco tiempo notó una hinchazón en la espalda; no sabía exactamente qué era, pero significó el comienzo de una larga enfermedad que lo conduciría a la muerte. Sentía dolores en las piernas y tenía que pasar la mayor parte del tiempo en la cama. El aburrimiento en el que le sumía su situación sólo era mitigado con la lectura de algunos libros científicos que le enviaba Hans Sloane, secretario de la Royal Society. En noviembre de 1700 murió Carlos II de España, dejando como heredero a Felipe de Anjou, nieto de Luis XIV. Esta alianza entre las coronas española y francesa era percibida por Locke como una grave amenaza para Europa, pues veía en ella la hegemonía de Francia y el sometimiento del continente a esta nación. En junio de 1702 emprendió un viaje a Londres, pero fue un fracaso: tuvo que volver inmediatamente a su retiro, pues sus piernas estaban hinchadas y respiraba con mucha dificultad. En noviembre su enfermedad le impedía incluso escribir. De repente sintió un dolor agudo en los oídos que le dejó sordo. La declaración de guerra por parte de Inglaterra contra Francia y España en mayo de 1702 le proporcionó tanto entusiasmo que decidió viajar otra vez a Londres, pero de nuevo se vio obligado a volver inmediatamente a Oates, donde pasaba los días sumido en el más absoluto tedio. Como no podía conversar, para escapar del aburrimiento optó por leer, resumir y anotar las *Epístolas* de san Pablo. Sentía dificultad en entender lo que quería decir san Pablo en sus cartas y no estaba muy de acuerdo con todo lo que escribía el apóstol del cristianismo.

Locke se alegró mucho al recibir la visita de Lord Peterborough, almirante de la armada anglo-holandesa que debía atacar las posesiones españolas en las Indias Occidentales. En febrero de 1703, el bibliotecario de la Biblioteca Bodleian, John Hudson, le comunicó que los editores de sus obras no habían enviado el ejemplar corres-

pondiente a la biblioteca, por lo que le pedía que se los enviara personalmente. Locke habló con sus editores para que remitiesen los ejemplares correspondientes de su *Ensayo* y sus *Pensamientos sobre la educación*. El bibliotecario le volvió a escribir preguntándole si ésas eran todas sus obras. El filósofo perseveraba en resistirse a admitir la autoría de sus obras políticas y teológicas, y en el catálogo de su biblioteca de Oates no aparecían como obras suyas ni los *Tratados sobre el gobierno* ni los escritos sobre la tolerancia. Finalmente Locke envió los mencionados libros al bibliotecario: esperó, pues, a estar cerca de la muerte para reconocer esas obras como suyas. En 1703 recobró el sentido del oído y pudo participar de nuevo en conversaciones con los amigos que lo visitaron. Entre ellos se encontraban su heredero Peter King y el joven Anthony Collins, un admirador de su pensamiento, al que le unió una gran amistad al final de su vida.

En los meses siguientes, Locke vio el recorte de algunas libertades que él había contribuido a instaurar en Inglaterra. Así, se aprobaron leyes que limitaban la tolerancia en materia religiosa y que restringían también la libertad de prensa. El partido Tory ocupaba gobierno y los principios de los Whigs —es decir, la ideología del propio Locke— iban en retroceso. En Oxford incluso algunos trataban de que su filosofía quedara fuera de los programas de enseñanza. Sin embargo, el anciano filósofo percibía ya todos estos ataques desde una distancia suficiente como para que no le afectaran demasiado.

En abril de 1704 expresaba a sus amigos que esperaba que su vida terminara pronto, y el verano siguiente, estación en la que siempre se sentía mejor, no contribuyó a restablecer su salud. Seguía respirando mal, su estómago estaba muy débil y veía que su cuerpo se iba venciendo poco a poco. A pesar de ello, seguía recibiendo visitas de jóvenes amigos que admiraban su obra. Además del ya citado Collins, lo visitó John Shute, un joven discípulo suyo que escribió a favor de la libertad y de la tolerancia. También fue a verlo el nieto de su protector, el tercer conde de Shaftesbury, que al contrario que su abuelo no abrazó la carrera política y se consagró de lleno a la filosofía, dejando obras relevantes, sobre todo, en el terreno estético, por las que se le recuerda aún en la actualidad. A pesar de haber conocido al gran filósofo empirista, Shaftesbury prefirió recorrer un camino apartado del empirismo, internándose en las sendas de un neoplatonismo renovado.

La muerte de Locke

En 1703, y ante la inminencia de la muerte, Locke redactó su testamento, en el que repartía sus bienes e indicaba la manera en que quería que se celebrase su entierro. En septiembre tuvo ocasión de presidir su último acto social: con motivo de la boda de su primo nieto Peter King, el filósofo organizó una cena en honor de los novios. La fiesta fue un gran éxito y Locke disfrutó todo lo que le permitía su salud, pues se trataba de la boda de su pariente más cercano, y asimismo veía en la descendencia de su primo la perpetuación de su familia. El 25 de octubre escribió una carta de despedida a su primo nieto Peter King, en la que le expresaba su confianza de que fuera él quien ejecutase su última voluntad y le comunicaba algunos datos sobre ciertos escritos que había dejado incompletos, como un discurso sobre *Los milagros* o *Sobre el empleo del entendimiento humano*.

El 27 de octubre de 1704 Lady Basham fue a ver a Locke, que no estaba en su estudio, como de costumbre, sino acostado en la cama. Ante la sorpresa de Lady Masham, le dijo que estaba muy cansado y que no sabía si volvería a levantarse. Esa noche no pudo cenar, y los que vivían en la casa fueron a su habitación a proponerle alguna lectura que mantuviera ocupada su mente. Después de la lectura, el enfermo les comunicó que «lo que tenía que hacer aquí, ya estaba hecho y que daba gracias a Dios» y «que se acordaran de él en las oraciones de la noche».[23] Rezaron todos con él en su habitación y le preguntaron si estaba preparado para morir. Respondió que «podría suceder esa misma noche, pero que no podía tardar más de tres o cuatro días». Lo acometió un sudor frío, del que se recuperó. Le ofrecieron entonces una jarra de Mom (su cerveza preferida), y bebió a la salud de los presentes con estas palabras: «A todos os deseo felicidad cuando yo me haya ido». Entonces se quedó a solas con Lady Masham, a quien confesó que «él había vivido bastante tiempo y que agradecía a Dios haber pasado felizmente la vida; pero que esta vida no le parecía más que pura vanidad». Lady Masham le propuso pasar la noche junto a su lecho, pero el filósofo prefirió estar solo. Esa noche no durmió, pero a la mañana siguiente se levantó y le llevaron a su estudio, donde durmió bastante

[23] Para el relato de la muerte del Locke sigo J. Le Clerc, 1732, págs. LXXXIII-LXXXVI.

tiempo. Como se sintió un poco mejor, pidió que le vistieran y que le trajeran una cerveza, que apenas bebió. Mientras se vestía, Lady Masham leyó en voz alta algunos salmos, hasta que, viendo la muerte tan cerca, Locke pidió que dejara de hacerlo; unos minutos después expiró, a las tres de la tarde del 28 de octubre de 1704.

En el epitafio que mandó grabar el filósofo en su tumba se puede leer, entre otras cosas, que «consagró todos sus estudios a la búsqueda de la verdad». Entre las múltiples facetas de la persona de Locke, ésta es sin duda la más sobresaliente y la que está por encima de todas las demás.

OBRA Y PENSAMIENTO

Ensayo sobre el entendimiento humano

Tanto por su dimensión como por su influencia ejercida en la filosofía posterior, el *Ensayo sobre el entendimiento humano* es la gran obra de John Locke. Como ya se ha visto en la biografía, su origen se remonta a una reunión que su autor mantuvo con unos amigos en la que, tratando de temas teológicos, repararon en las dificultades con las que se encontraban a la hora de reflexionar sobre los problemas que surgían a lo largo de la discusión. Locke pensó que los constantes escollos en los que tropezaban se debían tal vez a que el entendimiento humano no estuviese capacitado para conocer cualquier objeto, por lo que sería conveniente observar hasta dónde puede conocer nuestro entendimiento, es decir, establecer sus límites. Por tanto, antes de iniciar cualquier investigación sobre la verdad se imponía la tarea de investigar el instrumento del conocimiento: «examinar nuestra capacidad y ver con qué objetos estaba nuestra mente en condiciones de tratar» (ESEH, «Epístola al lector»).[24] Por tanto,

[24] Las citas del *Ensayo* están extraídas del *Ensayo sobre el entendimiento humano* [trad. de Edmundo O'Gorman], México, Fondo de Cultura Económica, 1999, 753 páginas. Esta edición es una traducción de la versión íntegra del *Ensayo*. Lo que se publica en el volumen de esta colección es, en cambio, un compendio del *Ensayo*, por lo que no se puede establecer una correspondecia entre las citas y la obra incluida en el volumen. El primer número romano corresponde al número de libro, el segundo, al capítulo del libro y el tercero (árabe), al epígrafe correspondiente.

se trata de investigar la extensión de nuestro conocimiento, así como los grados de certeza que pueda alcanzar.

Con dicha investigación sobre el entendimiento, Locke perseguía alcanzar la verdad, lo mismo que todo filósofo, y como tal creía que para descubrirla era necesario pensar por sí mismo: primero, examinar las ideas recibidas, y segundo, tratar de pensar con las ideas que uno mismo hubiera aceptado después de dicho examen. Locke recorre su propio camino en la búsqueda de la verdad sin importarle las huellas que otros hayan dejado en su recorrido, ya que considera necesario que uno mismo vea las cosas; aceptar las ideas de otros, aunque sean verdaderas, no nos hace más sabios; examinar por uno mismo los problemas y aventurar soluciones propias es lo que convierte a uno en filósofo: «Y si el tomar sin examen los principios de otras personas no fue lo que hizo de él [Aristóteles] un filósofo, supongo que apenas será eso lo que haga filósofo a cualquier otro» (ESEH, I, IV, 23). En esto Locke sigue el proceder de Descartes, que, descontento con la educación tradicional que había recibido, quiso poner en suspenso todas las ideas y dogmas recibidos y construir un sistema de conocimiento basado en principios sólidos y seguros, pensando por sí mismo. Y como Descartes, Locke creía que toda su investigación debía ser guiada por la razón. De este modo, los filósofos del siglo XVII, con el cuestionamiento que hacen de la tradición y la aceptación de la razón como guía del conocimiento, establecen los fundamentos del espíritu de la filosofía ilustrada en Europa, que se desarrolló con tanta vitalidad en el siglo XVIII.

Crítica del innatismo

Ahora bien, Locke acepta, por un lado, la manera de filosofar de Descartes, pero por otro rechaza algunas asunciones de su filosofía. Es decir, se interna en el camino abierto por el pensamiento del padre del *cogito*, pero lo quiere recorrer a su manera. La senda inaugurada por la filosofía cartesiana comienza por investigar no sobre las cosas mismas sino sobre las ideas. Según Descartes, nuestro conocimiento no recae sobre los objetos exteriores que rodean nuestro cuerpo, sino sobre las ideas que están en nuestra mente, y este modo de investigar determinó el curso posterior de la filosofía occidental. Sin embargo, Locke, como filósofo, examina por sí mismo algunas posiciones de Descartes con las que no está de acuerdo. Rechaza, sobre todo, la afirmación cartesiana de que

existan ideas innatas, es decir, rechaza la suposición de que haya en el entendimiento «ciertos principios innatos [...], caracteres, como si estuvieran estampados en la mente humana, y que el alma los recibe en su origen, trayéndolos al mundo con ella» (ESEH, I, I, I). El libro I del *Ensayo* está dedicado a refutar la existencia de esta clase de ideas y, por tanto, para averiguar el alcance del conocimiento humano. Locke investiga en primer lugar el origen de las ideas en la mente, cómo llega a obtenerlas el entendimiento. El libro II del *Ensayo* se consagra a esta cuestión del origen de las ideas, así como a establecer sus diversas clases; se considera a las ideas desde un punto de vista meramente psicológico, como los materiales del pensamiento, sin tener en cuenta su verdad o su falsedad, esto es, su validez. En el libro III Locke investiga el lenguaje, las palabras y su relación con las ideas. Por último, en el libro IV responde a las preguntas planteadas acerca del conocimiento, a la vez que establece las conclusiones sobre la naturaleza y los límites del conocimiento. Por tanto, de Descartes, Locke no sólo rechaza la opinión de la existencia de las ideas innatas, sino también que la razón humana pueda conocer todo aquello que se propone. Por esto, frente al autor de las *Meditaciones metafísicas*, el filósofo inglés es un empirista, que basa el origen del conocimiento en la experiencia, y no un filósofo dogmático, pues reconoce límites en la capacidad de conocer de los hombres.

Origen de las ideas

Ahora bien, si las ideas no tienen su fuente en la mente misma, Locke se pregunta cuál puede ser su origen. La célebre respuesta es: la experiencia. Todos los contenidos que podamos encontrar en nuestra mente proceden de la experiencia, por lo que aquélla, en un principio, debe de ser algo completamente vacío que se va llenando poco a poco a medida que vamos teniendo conocimiento del mundo. La mente es como un papel en blanco cuando nacemos, y la forma en que se apropia de las ideas es mediante la experiencia:

> ¿De dónde procede el vasto acopio que la ilimitada y activa imaginación del hombre ha grabado en ella [la mente] con una variedad casi infinita? A esto respondo con una palabra: de la experiencia. En ella está fundado todo nuestro conocimiento, y de ella se deriva todo en último término. (ESEH, II, I, 2.)

Todo lo que ocurre en nuestra mente proviene, entonces, directamente de la experiencia, son recuerdos de alguna experiencia o una construcción hecha a partir de diversas experiencias. La experiencia, sin embargo, tiene una doble fuente: por un lado, obtenemos las ideas desde el exterior, a través de los sentidos, y por otro, desde la observación de nuestras operaciones internas:

> Nuestra observación, ocupándose ya sobre objetos sensibles externos, o ya sobre las operaciones internas de nuestras mentes, percibidas y reflejadas por nosotros mismos, es la que abastece a nuestro entendimiento con todos los materiales del pensar. (ESEH, II, I, 2.)

La primera fuente es la sensación, por lo que las ideas adquiridas a través de ella se llaman de la sensación. Ejemplos de estas ideas son las de los colores, los sabores, lo caliente, etc. Las ideas que provienen de la observación de nuestras operaciones interiores se llaman ideas de la reflexión, o «la comprensión que posee la mente de sus propias operaciones» (ESEH, II, I, 4). Hay ideas percibidas a través de varios sentidos, como las de espacio, figura, etc. Otras, en cambio, son percibidas tanto a través de la sensación como de la reflexión: las ideas de poder, existencia, dolor, placer, etc. Ahora bien, no todas las ideas producidas por los objetos externos son semejantes a las cualidades por ellas producidas, es decir, no todas las ideas de la sensación representan las cualidades de donde se derivan. Es la famosa distinción lockeana entre cualidades primarias y secundarias: «Las ideas de las cualidades primarias de las cosas, las cuales son descubiertas por nuestros sentidos, y están en ellas, aunque no las percibamos» (ESEH, II, XIV, 8). Para Locke son ideas de las cualidades primarias las de la solidez, la extensión, la forma, el movimiento, el reposo y el número. Las cualidades secundarias, en cambio, no producen ideas que se asemejen a ellas y no están en los cuerpos, sino que son poderes que causan estas ideas, como las del color, el gusto, el sonido, etc. Las cualidades secundarias se deben a poderes de los objetos mismos que son capaces de producir ideas en la mente que no representan en realidad algo externo a ella. En la recepción de todas las ideas simples, sean de la sensación, de la reflexión, cualidades primarias o secundarias, la mente desempeña un papel pasivo.

Ideas complejas

Con todo, no sólo existen en nuestra mente ideas simples, sino que también está provista de ideas complejas, en cuya elaboración mantiene un papel activo al usar como materia en su fabricación las ideas simples recibidas de un modo pasivo: «Cuando el entendimiento posee estas ideas simples tiene el poder de repetirlas, compararlas y unirlas en una variedad casi infinita, y así puede formar nuevas ideas complejas» (ESEH, II, II, 2). Locke distingue tres clases de ideas complejas: modos, sustancias y relaciones. Los modos son las ideas complejas que se conciben como rasgos de otra cosa y que no pueden subsistir por sí mismas, sino en otras cosas. Distingue entre modos simples, que son ideas complejas cuyas partes son variaciones o combinaciones de una misma idea, como el espacio, la duración y el número; y modos compuestos, que están constituidos de varias ideas simples, como la idea de belleza o las que conciernen a las acciones humanas. El análisis de la idea de sustancia es uno de los más célebres del *Ensayo*, sobre todo por las repercusiones que tuvo en los filósofos posteriores. La sustancia es una de las nociones nucleares en la metafísica tradicional y ocupa un papel central en los sistemas del pensamiento griego (como el de Aristóteles), medieval y racionalista. Descartes, por ejemplo, deriva su sistema del concepto de sustancia: lo que puede existir por sí mismo. Esta idea, según los racionalistas, es innata y desempeña un papel fundamental en la descripción de la realidad. Sin embargo, desde un punto de vista empirista, en el que se considera el conocimiento como derivado exclusivamente de la experiencia, su naturaleza es más que problemática. Nuestra mente, dice Locke, recibe a veces un conjunto de ideas simples que siempre van unidas; por ejemplo, el conjunto de ideas que aparece en nuestra mente y las referimos a un objeto cualquiera, un libro, etc. La mente, en sentido estricto, sólo tiene experiencia de ese conjunto de ideas que, al aparecer siempre juntas y en el mismo orden, hace que no podamos imaginar que puedan subsistir por sí mismas, por lo que nos acostumbramos a suponer algún *substratum* donde ellas subsistan y de donde resulten, al que llamamos por eso *sustancia.*

> Cuando hablamos o pensamos en cualquier clase de sustancia corpórea, como un caballo, una piedra, etc., aunque la idea que tenemos de ellas no es sino la reunión de varias ideas de cualidades sensibles que

> acostumbramos a unir en la cosa llamada piedra o caballo, sin embargo, porque no podemos concebir cómo podrían subsistir solas, suponemos que existen en un sujeto común que las sostiene, y a este soporte le damos el nombre de sustancia... (ESEH, II, XIV (XXIII), 4.)

La sustancia es la suposición de un soporte desconocido para una serie de cualidades que suelen aparecer juntas; pensamos que, además de las cualidades, la sustancia existe como algo distinto y que es el soporte sobre el que están esas cualidades, «aunque es cierto que no tenemos tampoco una idea ni clara ni distinta de lo que es ese soporte» (ESEH, II, XIV (XXIII), 4). Además de los modos y las sustancias, Locke distingue otro tipo de ideas complejas: las relaciones que se forman por la comparación de unas ideas con otras sin llegar a unirlas en una nueva totalidad. Cuando la mente advierte una idea que conduce a otra idea se forma entonces una relación. Esta conformidad extrínseca entre ideas se expresa en términos correlativos; así, padre-hijo, profesor-alumno, etc. Las relaciones que se pueden expresar entre ideas, ya sean simples o complejas, son muy numerosas. Locke se detiene en el análisis de la relación causa-efecto, que se obtiene por la observación que hacen los sentidos de los cambios producidos de algunas cualidades o sustancias debido al poder ejercido por otras cosas. Sin embargo, como en el caso de las sustancias, no tenemos una idea clara de la causa y el efecto, que se originan a partir de la observación de las diversas operaciones de los cuerpos. Además de las relaciones que nacen de la observación de la naturaleza, hay otro tipo de relaciones, llamadas instituidas o voluntarias «que dependen de la voluntad de los hombres o de un consenso social» (ESEH, II, XXVIII, 3). Locke otorga especial importancia a las relaciones que expresan la conformidad o disconformidad entre las acciones voluntarias de los hombres respecto a una norma: son las llamadas relaciones morales, que consisten en juzgar una acción voluntaria del hombre según las normas instituidas. El bien y el mal los define como la conformidad o no de una acción voluntaria a una determinada ley.

Conocimiento

Una vez explicado el funcionamiento de la mente, cómo adquiere de manera pasiva las ideas simples y cómo construye las complejas, Locke se halla en disposición de decir qué es el conocimiento, sus diversos grados y clases, qué grado de certeza podemos alcanzar y

cuál es su alcance. En el libro IV aborda el problema de la validez del conocimiento, el problema de la verdad y de la falsedad. En tanto que las ideas son meras apariencias en nuestra mente, no son ni verdaderas ni falsas, sino sólo el material del pensamiento; la verdad y la falsedad suponen siempre una afirmación o una negación. Se trata de ver cómo el entendimiento usa este material y qué conocimiento se puede obtener a partir de él, para lo cual hay que observar cómo se comportan las ideas en las proposiciones, en los juicios, donde las ideas sí pueden dar información falsa o verdadera. Locke comienza el libro IV afirmado que, como el único objeto inmediato de la mente lo constituyen las ideas, «es evidente que nuestro conocimiento sólo versa acerca de las ideas» (ESEH, IV, I, I). El conocimiento es «la percepción de la conexión y concordancia, o no concordancia y repugnancia, de algunas de nuestras ideas» (ESEH, IV, I, 2). Por tanto, para alcanzar el conocimiento es necesario, en primer lugar, estar provisto de ideas y, en un segundo momento, percibir la conexión entre ellas.

Tipos y grados de conocimiento

Locke distingue cuatro tipos de acuerdo o desacuerdo: identidad o diversidad, relación, coexistencia y existencia real. En el caso de la identidad o diversidad, se trata de reconocer una idea y distinguirla de otras que están en la mente, de ver que cada idea concuerda consigo misma y es diferente de cualquier otra. En el caso de la relación, se trata de percibir la conexión que puede existir entre dos ideas cualesquiera. En la coexistencia, sin embargo, la mente percibe la coincidencia de un conjunto de cualidades que se refieren a un objeto; se trata, por tanto, del conocimiento de las sustancias. Por último, por la existencia real la mente establece una supuesta conexión de concordancia o ausencia de concordancia entre la idea y la realidad que representa. Estos cuatro tipos de conocer pueden aparecer en varios grados. A veces la concordancia o no concordancia de dos ideas puede percibirse de un modo inmediato, sin intervención de ninguna otra idea: es el conocimiento intuitivo o el grado más claro y perfecto, donde se alcanza la mayor certeza y del que depende el resto de nuestro conocimiento. Son verdades evidentes, como que lo blanco no es negro, o dos más tres son cinco. El siguiente grado de conocimiento es el demostrativo, en el que la mente percibe la concordancia o no entre ideas de un modo mediato. Es necesario poner otras ideas

entre las dos primeras para poder establecer su concordancia. En cada paso intermedio, que conduce a la posible concordancia entre las dos primeras ideas, es necesario que se produzca la certeza y la intuición del primer grado de conocimiento. Este conocimiento mediato no participa de la certeza y de la evidencia del primer grado. Las matemáticas tienen esta certeza demostrativa. Para Locke, la intuición y la demostración agotan, en principio, nuestra capacidad de conocer en sentido estricto, todo lo que no se intuye o demuestra racionalmente no es conocimiento, sino fe u opinión. Sin embargo, Locke admite un tercer grado de conocimiento, además de los dos anteriores, que se refiere a las verdades generales: el sensitivo, por el que percibimos la existencia de objetos particulares que están fuera de la mente. Aunque no alcanza la certeza de los dos primeros grados y existen serios problemas desde la perspectiva de la filosofía empirista para garantizar este conocimiento, Locke lo incluye como el último de los grados de conocimiento.

Según la definición de conocimiento, sus límites vienen determinados por las ideas que posee la mente y la percepción del acuerdo entre dichas ideas, es decir, no podemos tener conocimiento de lo que no tenemos ideas o percepciones de concordancia entre nuestras ideas. Por tanto, nuestro conocimiento está limitado a los cuatro tipos de acuerdo entre ideas. Por otro lado, no podemos tener intuición de todas nuestras ideas. En cuanto a las ideas de relación, no es posible conocer racionalmente todas las ideas, pues no es posible encontrar siempre las ideas intermedias que pueden conectar dos ideas. Además, no tenemos un saber cierto de las relaciones entre sustancias. En las ideas de coexistencia se basa el conocimiento de las sustancias; sin embargo, carecemos de la capacidad para determinar si hay una unión necesaria o una incompatibilidad entre las cualidades que componen una sustancia. En cuanto al conocimiento de la existencia real de las cosas, Locke repite, a lo largo de varios pasajes del *Ensayo*, que tenemos intuición de nuestra existencia, «un conocimiento demostrativo de la existencia de Dios; de la existencia de cualquier otra cosa sólo tenemos un conocimiento sensitivo» (ESEH, IV, III, 21).

Conocimiento probable: el juicio

Ahora bien, el hombre no sólo posee las facultades del conocer para un uso teórico, sino también para conducirse en la vida; si

tuviera que guiarse sólo por el conocimiento del que tuviera certidumbre absoluta, no podría vivir. Por eso, en nuestra vida práctica tenemos otras guías aparte del conocimiento en sentido estricto: «Quien no quiera comer hasta que se le demuestre que los alimentos le nutren; quien no se quiera mover hasta que no sepa infaliblemente que el negocio que trata tendrá éxito, le quedará bien poco que hacer, salvo quedar en reposo y morir» (ESEH, IV, XIV, 1). Locke piensa que Dios ha dado a los hombres, si no la claridad del conocimiento seguro, al menos una luz crepuscular por la que podemos hacer juicios y con ellos conducirnos en la vida. Esa luz crepuscular en la que nos movemos es la probabilidad. Mediante el juicio la mente supone acuerdos o desacuerdos entre las ideas «sin haber percibido una evidencia demostrativa en la prueba» (ESEH, IV, XIV, 3). Por tanto, además del conocimiento en sentido propio, existe el juicio en los hombres, que, aunque no da seguridad en las percepciones de acuerdos entre ideas, sí proporciona cierta probabilidad, impidiendo que los hombres caigan en la inacción de la que serían presa si se vieran obligados a depender sólo del conocimiento.

Los fundamentos en que se basa la probabilidad son, según Locke, «la conformidad con nuestra propia experiencia o el testimonio de la experiencia de los demás». Es decir, un juicio es más probable en la medida en que se acuerda con nuestra experiencia y con el testimonio de la experiencia de los otros. La mente actúa «racionalmente» cuando examina los fundamentos de la probabilidad antes de asentir o no a la proposición. La opinión ajena, aunque es muy utilizada como base para determinar el asentimiento a una proposición, no es un fundamento verdadero de probabilidad. En el caso de la probabilidad, Locke también distingue diferentes grados de asentimiento. Las proposiciones que aceptamos por la probabilidad pueden ser cuestiones de hecho o asuntos que están más allá de la observación de los sentidos. En el primer caso, si la proposición expresa un hecho que acuerda nuestra experiencia con el consentimiento general de todos los demás, entonces produce una seguridad cercana al conocimiento: es el primer grado de asentimiento. El siguiente grado de asentimiento se produce cuando concuerda la experiencia propia y «el acuerdo unánime de los demás que mencionan el asunto, que una cosas es, por lo común, como se dice y que un caso particular me haya sido testimoniado por muchos testigos indubitables» (ESEH, IV, XVI, 7).

Ahora bien, el choque entre la propia experiencia y los testimonios de los demás da lugar a diversos grados inferiores de probabilidad. Por último, en las cosas que no pueden ser descubiertas por los sentidos sólo se puede recurrir a la analogía para obtener alguna probabilidad. En este caso se encuentran tanto los seres finitos inmateriales (espíritus, ángeles, demonios) como las cosas materiales que, por su lejanía, nuestros sentidos no pueden advertir (seres en otros planetas, etc.). O las causas ocultas de la naturaleza, cuyos efectos sí podemos advertir.

La razón

Por tanto, Locke distingue, por un lado, el conocimiento cierto, con sus respectivos grados, y por otro, el juicio por el que conocemos no de una forma segura, sino sólo probable. Al final del *Ensayo*, a fin de establecer con claridad los límites del conocimiento, el autor se vuelca en la elucidación de la razón, de la fe y del entusiasmo. No hay que olvidar que el motivo por el que Locke empezó a escribir esta obra concierne a una discusión sobre los principios de la moral y la religión revelada. En esta obra, pues, Locke intenta despejar la cuestión de qué podemos conocer y cómo podemos conocer. Para ello es necesario deslindar la razón de la fe, y ambas, del entusiasmo, y con ello ver cómo podemos conocer mediante nuestras luces naturales, mediante nuestra razón. Esta facultad es lo que distingue propiamente a los hombres de los animales. En muchas ocasiones nuestro conocimiento depende de las deducciones y de las ideas intermedias, tanto para establecer la demostración cierta como las conexiones probables, por lo que nos vemos obligados a examinar y a comparar los fundamentos de la probabilidad: «En esos dos casos, la facultad que indaga los medios y que los aplica debidamente para descubrir la certidumbre en el uno y la probabilidad en el otro es lo que llamamos razón» (ESEH, IV, XVII, 2). Por tanto, además de la percepción exterior de los sentidos y de la percepción interior de la mente, necesitamos descubrir las ideas intermedias y ordenarlas de manera que se puedan establecer las conexiones que unen cada eslabón de la cadena entre dos ideas que se quieren acordar, de modo que podamos inferir una idea como conclusión de otra. Cuando inferimos una idea de otra, lo que hacemos es percibir la conexión que existe entre las ideas en cada paso de la deducción. Esto es propiamente razonar, y nos sirve

tanto para ampliar nuestro conocimiento como para regular nuestro asentimiento.

La razón cumple una función esencial en nuestro conocimiento al descubrir las ideas intermedias y deducir unas ideas de otras. La razón sirve, pues, tanto para el conocimiento cierto como para el conocimiento probable y, cuando no se percibe ni la conexión de un modo cierto ni probable, entonces —dice Locke— las opiniones que defienden los hombres no son resultado ni del conocimiento, ni del juicio ni de la razón, «sino los efectos del azar en una mente abierta a todas las aventuras, carente de elección y falta de guía» (ESEH, IV, XVII, 2). Por consiguiente, el único modo de conocer, tanto dentro de la seguridad como de la probabilidad, es conducirse mediante la razón, es decir, encontrar pruebas, disponerlas para que se perciban sus conexiones, percibirlas y sacar su conclusión; más allá de esta guía, la mente del hombre se pierde y sólo encuentra quimeras y opiniones descabelladas. Por eso —piensa Locke— hay que distinguir con claridad la razón de la fe y oponerse a conductas irracionales de la mente, como el fanatismo. El filósofo está convencido de que la falta de claridad entre la fe y la razón ha conducido a graves disputas y a graves trastornos en el mundo, por lo que cree que es necesario regular y guiar la mente de cada hombre, de manera que se conduzca racionalmente y así evitar esta clase de disputas y trastornos que han asolado el mundo desde la Antigüedad. Así pues, resulta imprescindible establecer hasta dónde debe guiarnos la razón, y hasta dónde la fe.

La fe

La razón, como ya se ha visto, consiste en instaurar la certidumbre o la probabilidad de las proposiciones que la mente puede deducir; la fe, en cambio, «es el asentimiento que otorgamos a cualquier proposición que no esté fundada en la deducción racional, sino sobre [...] la revelación» (ESEH, IV, XVIII, 2). En el caso de que la razón tenga una certeza sobre alguna proposición, sea por intuición o por deducción, no es necesario el uso de la revelación para asentir a ellas, pues la razón es la mayor garantía que tenemos en el terreno del conocimiento. Cuando el entendimiento tiene una evidencia sobre algo, no hay nada que pueda poner en duda esa evidencia o que pueda tener más peso; por lo tanto, la revelación no es válida contra la evidencia de la razón. Por otro lado, determinar si una proposición ha sido revelada o no es una tarea que corres-

ponde a la razón. Es la razón la que debe juzgar si está justificado pensar que algo ha sido revelado por Dios, de manera que la fe depende de la razón. Para que tengamos fe en algo, para que demos nuestro asentimiento a una proposición revelada, es necesario que antes la razón haya establecido que esa revelación se ha producido realmente: «El creer o el no creer que esa proposición o que ese libro tengan una autoridad divina no puede ser jamás un asunto de fe, sino un asunto de razón» (ESEH, IV, XVIII, 6). Por tanto, la razón es el juez competente, y lo que ella juzgue ha de ser admitido. No se puede renunciar a lo que la razón dicte en beneficio de una opinión contraria. Es la razón la que prevalece, y nada que sea contrario a ella puede ser admitido como asunto de fe. Sólo estableciendo de una manera clara los límites entre la fe y la razón es posible hacer frente —según Locke— al fanatismo religioso. Dejando bien claro lo que corresponde a la razón y lo que corresponde a la fe en materia de religión, es posible que la razón pueda decir algo sobre la religión y censurar entonces las opiniones extravagantes de los fanatismos. La fe debe apoyarse en la razón, pues, en caso contrario, cuando se apela a la fe oponiéndola a la razón se producen todos los absurdos que pueblan las religiones del mundo y que dividen a la humanidad. El buen uso de la razón tiene una dimensión práctica al impedir a los hombres dar rienda suelta a sus inclinaciones supersticiosas aceptando opiniones extravagantes contrarias a las evidencias de la razón. El ser humano, si no usa de un modo recto la razón, puede degenerar hasta más allá de la condición de la animalidad. Si la religión es una ocasión de alcanzar la racionalidad y de que el hombre se muestre como ser racional, también puede ser el motivo de que éste muestre su irracionalidad y se convierta en un ser «más insensato que las bestias mismas» (ESEH, IV, XVIII, II).

Contra el entusiasmo o fanatismo

En las últimas páginas del *Ensayo* se aprecia la intención con la que Locke lo escribió. A pesar de las abundantes repeticiones que contiene esta obra y su longitud, es posible observar claramente la línea de su argumentación. No sólo la escribió con el objeto de allanar el terreno para cultivar el conocimiento científico, sino sobre todo para denunciar el mal uso del entendimiento en materia de religión. Sólo bajo la guía de la razón puede el hombre alcanzar la verdad, en la medida en que su capacidad se lo permite.

Fuera de la razón únicamente nacen quimeras y despropósitos que se usan para fundamentar una conducta que sólo conlleva problemas y conflictos. De esta manera, la consideración de los límites del conocimiento resulta necesaria para asegurar unas normas de convivencia aceptables entre los hombres. De ahí que para Locke la filosofía o el amor a la verdad se vuelva una defensa de la razón, cuyo proceder consiste en aceptar una proposición en la medida en que tengamos pruebas para ello. Amar la verdad significa aceptar las proposiciones según el grado de evidencia que alcancemos al examinarlas.

Otro tipo de asentimiento —dice Locke— no responde al amor a la verdad, sino a otro afecto, que no busca la verdad en sí misma sino que pretende otra finalidad. De manera que todo el que asiente sin tener pruebas, sin apoyarse en la evidencia o en la demostración, lo hace de un modo incorrecto, buscando fines que nada tienen que ver con la verdad. A esta clase de asentimiento irracional Locke lo denomina «entusiasmo» y dirige su arsenal intelectual contra él, pues «haciendo renuncia de la razón, pretende establecer la revelación sin ella» (ESEH, IV, XIX, 3). Así, en lugar de basar sus opiniones y creencias en la razón o en la revelación, algunos hombres pretenden estar en contacto directo con la divinidad, que les dicta, según ellos, lo que han de creer y lo que han de hacer, cuando sólo son las fantasías de su cerebro. En lugar de tomar como base la razón para aceptar sus opiniones, toman como fundamento de sus ideas su propia imaginación, que confunden con una luz procedente del ente divino.

Este entusiasmo, que niega tanto la razón como la revelación y sólo hace caso de su propio «cerebro acalorado y engreído», no deja de tener influencia, por ello, entre estos hombres, que se ven así influidos en sus pensamientos y en sus actos. Por esto, a pesar de su falta de fundamento intelectual el entusiasmo alcanza un notable crédito entre cuantos consideran las opiniones erróneas como las más valiosas en su vida. He aquí el motivo por el que Locke se ve obligado a denunciar el entusiasmo, a establecer los límites de la razón, de la fe, y a negar toda validez a dicho entusiasmo, pues aunque desde un punto de vista filosófico este último no tenga valor alguno, muchos lo abrazan con pasión y lo consideran como lo que otorga sentido a su existencia. Los hombres que piensan y actúan bajo el influjo del entusiasmo tienden a transmitir sus ideas de la misma manera que ellos mismos las han

alcanzado: por imposición. Como ellos no aceptan sus convicciones por el razonamiento ni por la evidencia, tampoco las transmiten a los demás meditante pruebas y argumentos, sino que suelen imponerlas. De igual modo que su entendimiento soslaya los elementos racionales para apoyar sus convicciones, tampoco recurren a los argumentos para comunicarlas a los demás, sino que se creen con la autoridad de imponerlas, ordenan el asentimiento a una proposición no por la verdad que pueda contener ésta, sino por la sola fuerza de la autoridad: «El atribuirse la autoridad de dictarles a otros y la intención de prescribirles nuestras propias opiniones es una concomitante regular de aquel desvío y corrupción de nuestro juicio» (ESEH, IV, XIX, 2).

La libertad de pensamiento

Desde lo anterior se comprende la insistencia de Locke en la defensa de un pensamiento libre y autónomo, según el cual cada individuo debe ver por sí mismo la verdad de las proposiciones. La insistencia en este tipo de pensamiento no debe entenderse sólo como reacción al escolasticismo, sino también como una garantía para no caer en la desviación del entendimiento, esto es, el entusiasmo, pues el problema que plantea este modo de asentir no es sólo que sus opiniones sean falsas y no conformes a razón, sino que el modo que tiene de extender su pensamiento es mediante la imposición y la autoridad. Este examen de las ideas recibidas, que ya había defendido Descartes, es una de las características principales de la filosofía posterior de la Ilustración, que en este aspecto va más allá de ese periodo histórico, pues en filósofos como Arthur Schopenhauer o Friedrich Nietzsche se encuentran ardientes defensas del pensamiento autónomo. El filósofo se distingue por el examen que hace de las ideas y de las creencias recibidas; esto es lo que le separa del resto de los hombres, que aceptan las ideas por prejuicio, ya sea merced a la tradición o a la autoridad, sin hacer un examen previo de ellas. Con la misma pretensión de examinar todas las ideas y con la misma actitud hacia el entusiasmo religioso, algunos pensadores y eruditos no solamente pusieron en duda aspectos irracionales de la religión, sino la noción misma de religión, así como la existencia de Dios.

Aunque Locke había criticado mucho la filosofía escolástica, pues estaba convencido de que esa forma de pensar no daba cuenta de la experiencia del mundo, sin embargo en su filosofía man-

tuvo algunos elementos del escolasticismo. Entre los elementos que conservó de dicha tradición se cuentan el alma espiritual, aunque no como la forma sustancial de los escolásticos; el reconocimiento de cierta revelación, aunque siempre sometida al juicio de la razón, o la existencia de Dios. Sin ir más lejos, la afirmación de la existencia de Dios desempeña un papel central en su teoría política, pues es de Dios de donde proceden las leyes y los derechos naturales a partir de los cuales se puede elaborar un criterio para distinguir un gobierno legítimo de otro ilegítimo. Dios también limita la extensión de la tolerancia que propone Locke, pues siendo éste el fundamento de la garantía del buen gobierno y del orden, los ateos no serán tolerados y quedarán excluidos de la sociedad al negar el fundamento tanto del buen gobierno como del orden. Por otro lado, su concepción de la razón y de la fe, que limita a un mínimo contenido el conocimiento de la religión, le posibilita su propuesta de que los gobiernos toleren los diferentes cultos y creencias, pues no afectan al núcleo racional de la religión.

Segundo tratado sobre el gobierno

Después de haber refutado la teoría patriarcal sobre el origen del poder en su *Primer tratado*, Locke procede a establecer su propia teoría sobre la génesis del poder político, que define como:

> El derecho de hacer leyes sancionadas con la pena de muerte, y, en consecuencia, también otras sancionadas con penas menos graves, para la reglamentación y protección de la propiedad; y el de emplear las fuerzas del Estado para imponer la ejecución de tales leyes, y para defender a éste de todo atropello extranjero [...]. (STG, 1, 3.)[25]

Se trata, por tanto, de averiguar el origen de la capacidad que poseen ciertos hombres en las sociedades de establecer normas y de la fuerza que tienen para hacerlas cumplir. Pero el propósito de Locke no se limita a una descripción teórica del nacimiento de esta capacidad humana, sino que la intención que subyace a este propósito es establecer el criterio que permita distinguir un poder político legítimo de otro que no lo sea. Si se sigue leyendo

[25] El primer número se refiere al capítulo y, el segundo, al parágrafo.

la definición de Locke, concluimos que el verdadero poder político no es el que tiene sólo esa capacidad, sino que además cumple con unos fines legislando y ejecutando las leyes: debe preservar la propiedad y defender el Estado contra las amenazas exteriores, «y todo ello únicamente con miras al bien público» (STG, I, 3).

La teoría del contrato

Ahora bien, ¿de dónde proviene este poder político? Para Locke, siguiendo una tradición moderna inaugurada por Hobbes, dicho poder proviene de un pacto entre los hombres, de un consenso que lo origina. Hobbes expone en su célebre *Leviatán* la teoría del contrato, y este acuerdo es el fundamento de la legitimidad del gobierno, es decir, lo que justifica la obligación de obedecer las leyes promulgadas en un Estado. Hobbes estaba convencido de que la obligación debía surgir de «un acto propiamente suyo». Hobbes buscaba, por tanto, el criterio que le permitiera distinguir un poder legítimo del ilegítimo, y lo encontró en la forma en que se constituye el poder político. Cuando este poder proviene de un pacto al que llegan diversos individuos, entonces puede hablarse de un poder justo. Es ésta la primera condición necesaria, aunque no suficiente. Cuando los hombres se comprometen entre ellos en algún tipo de transacción, surge entonces un sentido de la obligación. Hobbes quería fundamentar precisamente la obligación de obedecer a la autoridad que tienen los miembros de una comunidad política, y la base de esta obligación la encontró en el pacto que hacen las personas en el estado de naturaleza, que se puede definir como la situación en que se encuentran los hombres antes de haber creado el Estado.

Hay que señalar que el marco general teórico dentro del que se inscribe la explicación social de Locke concibe la sociedad política como una creación artificial de los humanos y no como un desarrollo orgánico de la vida intrínsecamente sociable entre los individuos que acaba derivando de una forma «natural» en una organización política, como defendían los antiguos filósofos de la antigüedad griega. En los pensadores griegos destaca con claridad la primacía de la colectividad sobre el individuo, pues sólo a partir de un conjunto bien organizado tiene sentido plantearse la felicidad de sus miembros.

Ahora bien, este artificio creado por la común voluntad de los hombres nace del pacto en el que renuncian y ceden el derecho a

defenderse por sí mismos en el estado de naturaleza: «a la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder para preservar su propia naturaleza».[26] Sin embargo, el uso de cada cual de su propia fuerza contra la fuerza de los demás hace que esta libertad provoque de inmediato en el estado de naturaleza una guerra de todos contra todos. De manera que para escapar de este estado en que la vida se muestra «solitaria, pobre, desagradable, salvaje y breve»,[27] los hombres, que además de su fuerza para defenderse poseen la razón, deciden ceder el ejercicio de su propio poder a un agente que juzgue adecuadamente en los casos de conflicto, creando de este modo el Leviatán, el Estado soberano cuyo poder, en cambio, sólo se justifica si cumple su función: la de defender la vida de sus súbditos. Como el ciudadano obtiene unas ventajas que acepta del Leviatán, asume la obligación de obedecer las leyes y las sentencias que el gobierno establece.

La explicación del nacimiento del poder político a partir del contrato se convirtió durante los siglos XVII y XVIII en el punto de partida más aceptado de las principales teorías políticas y sirvió para justificar no sólo un tipo de poder casi absoluto, como defendía Hobbes, sino también una sociedad democrática cuyo fin primordial es la libertad de los individuos, como sostenía Spinoza; una democracia directa donde se identifica la voluntad general con la individual, como es el caso de Rousseau; o una sociedad civil cuya función es preservar una serie de derechos que los hombres poseen por naturaleza, como ocurre en el pensamiento de Locke. Para éste, la política aparece como el resultado artificial de un proceso en el que la humanidad se pone bajo el dominio de una autoridad de forma voluntaria y consentida.

Derechos y leyes naturales

Locke, sin embargo, tiene unos objetivos políticos sustancialmente diferentes de los de Hobbes, y mientras que éste anhelaba un poder casi absoluto, que sólo dependía de su capacidad de garantizar la seguridad, Locke persigue una forma de gobierno que no sólo garantice la vida de los ciudadanos, sino también su libertad y su propiedad. Para justificar semejante poder político Locke

[26] T. Hobbes, *Leviathan* [ed. de C. B. Macpherson], Baltimore, Penguin Books, 1968, parte I, cap. 14.
[27] *Loc. cit.*

imagina un estado de naturaleza diferente del diseñado por el autor del *Leviatán*. Por eso Locke distingue, en primer lugar, entre estado de naturaleza y estado de guerra. Vivir en una situación en la que los hombres no están sometidos a una autoridad común, es decir, en estado de naturaleza, no se identifica con vivir en guerra con los demás. Los hombres en estado de naturaleza viven de una forma libre y disfrutan de un estado de igualdad. En esta situación, los seres humanos, por un lado, tienen la capacidad de decidir libremente sobre sus acciones y posesiones: es éste «un estado de completa libertad para ordenar sus actos y para disponer de sus propiedades y de sus personas como mejor les parezca» (STG, II, 4). Además existe una relación de perfecta igualdad entre los hombres en este estado, de manera que no es posible admitir una relación de subordinación entre ellos. Sin embargo, la libertad de que disfrutan los humanos está limitada por la ley de la naturaleza: de igual manera que la naturaleza hace a las personas libres e iguales, también les proporciona una serie de preceptos que deben cumplir. Éstos los otorga Dios, según Locke, y el hombre puede conocerlos mediante la razón. Así, esta ley obliga a no matarse a sí mismo, es decir, al ser humano «esa libertad no le confiere derecho de destruirse a sí mismo» (STG, II, 6). Además, como los humanos por naturaleza son iguales, no es posible establecer relaciones de subordinación entre ellos para poder así destruir a los inferiores, pues de la misma manera que estamos obligados a conservarnos, según la ley de la naturaleza, también debemos respetar la vida de los demás y no destruirlos. Para que esta ley sea efectiva, la naturaleza ha dado al hombre «el derecho de castigar a los transgresores de esa ley con un castigo que impida su violación» (STG, II, 7). Pues para que una ley sea efectivamente ley es necesario que haya un poder capaz de ejecutarla, pues de otra manera perdería su esencia al no haber medio de obligar a cumplirla.

En el estado de naturaleza, como todos sus miembros están en pie de igualdad, todos tienen en principio la capacidad de hacer cumplir la ley fundamental de la naturaleza, castigando al infractor en proporción a la trasgresión realizada y obligándole a que repare el daño causado por la violación de la ley. En el estado de igualdad en que se encuentra la humanidad antes de crear el artificio político, la única razón, según Locke, de hacer daño a un semejante es el castigo que merece por haber roto la ley natural.

Cada uno tiene el poder o el derecho, por tanto, de castigar al que viola la ley y ser asimismo el propio ejecutor de la pena. Se tiene el derecho a juzgar, a estimar el daño correspondiente a la violación de la ley y a llevar a cabo uno mismo el castigo que ha creído conveniente de acuerdo con los dictados de la razón. El derecho a castigar y a exigir una reparación por el daño sufrido cuando se ha violado la ley de la naturaleza se basa, a su vez, en el derecho que se tiene a la autoconservación: se castiga el crimen para impedir que vuelva a ser cometido, pues ese crimen supone una amenaza para la propia perpetuación del individuo. Así, todos los seres humanos, en la naturaleza, detentan el poder de matar a un asesino. Locke no duda en ningún momento de que existan esas leyes y esos derechos en la naturaleza: «lo cierto es que esa ley existe, y que es tan inteligible y tan evidente para un ser racional y para un estudioso de esa ley como lo son las leyes positivas de los Estados» (STG, II, 12).

Locke presupone, entonces, la existencia de leyes y derechos en la naturaleza, anteriores a cualquier convención que se pueda establecer. El hecho de aceptar leyes y derechos en la naturaleza tiene su consecuencia a la hora de examinar los gobiernos que se instituyen, pues esas leyes y derechos sirven como punto de referencia para establecer el grado de legitimidad del gobierno en cuestión: serán más legítimos los que logran un mayor respeto a los derechos que el hombre posee por naturaleza. No basta, entonces, con garantizar la seguridad de los ciudadanos, sino que es necesario también asegurar su libertad y su propiedad.

Estado de guerra, estado de esclavitud

Antes de describir el paso por el que el hombre accede a la sociedad civil a partir del estado de naturaleza, Locke precisa aún más este estado de naturaleza contraponiéndolo al estado de guerra y al de esclavitud. Las dos notas que definen la guerra son la enemistad y la destrucción, y se declara cuando alguien pretende acabar con la vida de otro. Se llega al estado de guerra cuando se produce la pérdida o falta de un reconocimiento de un derecho fundamental: el de la propia conservación. Cuando alguien pretende destruirme —afirma Locke—, entonces yo tengo el derecho a destruirlo, puesto que «por la ley fundamental de la naturaleza, el hombre debe defenderse en todo lo posible» (STG, III, 16). El estado de guerra se muestra como la consecuencia del estado de naturaleza,

en el que alguien, por cualquier causa, decide no respetar la vida de los demás, y en este caso ya no se reconocen las partes en conflicto que no respetan las leyes naturales y, en su lugar, reina la fuerza bruta, que no está limitada por un poder común. Y como no existe ese poder común y superior, no hay una barrera que impida el desarrollo de la guerra, esto es, la fuerza ejercida sin derecho.

De esta manera se llega a la relación de esclavitud, en la que el vencido pierde, en virtud de su derrota, la libertad natural y queda sometido al poder despótico del ganador, que no le reconoce el derecho a la vida. Como comenta Locke, el estado de esclavitud no es más que la continuidad del estado de guerra, pues el vencedor no reconoce al cautivo su derecho a la vida, el cual está sometido a un poder absoluto que le obliga a realizar cosas contra su voluntad. El cautivo, al estar sometido a un poder arbitrario y absoluto, pierde también el derecho a la libertad, la condición, a su vez, de su derecho a la vida. La esclavitud se opone tanto a la libertad natural como a la libertad del hombre en sociedad. En el estado de naturaleza el hombre debe respetar las leyes de la naturaleza aunque no esté sometido a ninguna autoridad; en la sociedad política, sólo está sometido a las leyes que emanan del poder legislativo, pues la libertad del hombre en sociedad no consiste en hacer lo que a cada uno le plazca, sino en vivir según las leyes dictadas por la autoridad: «la facultad de seguir mi propia voluntad en todo aquello que no está determinado por esa regla; de no estar sometido a la voluntad inconstante, insegura, desconocida y arbitraria de otro hombre» (STG, IV, 21). La instauración del poder político supone un paso de un estado en que existen ciertos derechos fundamentales a otro en el que se garantizan esos derechos gracias al establecimiento de una autoridad común. Es la transición desde un estado en el que reina la libertad —aunque los mecanismos para asegurarla son muy imperfectos— a otro en que el hombre no está sometido tampoco a la arbitraria voluntad de su congénere gracias a la autoridad común. El gobierno legítimo ha de asegurar, por tanto, la libertad, el primero y más fundamental de todos los derechos, pues de él dependen todos los demás.

El poder paternal

El poder político que asegura la libertad del hombre es distinto del poder paternal, que es de otra naturaleza. En su *Primer tratado* Locke dedica algunos capítulos a refutar la teoría de Robert Filmer

que defiende el origen del poder político a partir del paternal. En el capítulo sexto del *Segundo tratado*, Locke muestra en qué consiste el poder que tienen los padres sobre los hijos a fin de delimitar más claramente la esencia del poder político. Los hombres no nacen con la suficiente razón como para que les permita conocer las leyes, sean naturales o positivas.

El conocimiento de la ley posibilita que alcancemos la libertad, en el sentido de que evita que dependamos de la voluntad arbitraria de los demás. Sin embargo, hasta que los hijos llegan a la edad en que son capaces de conocer la ley y, por tanto, de vivir en conformidad con ella, los padres tienen la responsabilidad de cuidar y educar a sus hijos, «de formar la mente y gobernar las acciones» hasta que la razón se haya desarrollado por completo en ellos. Esta obligación de dirigir a sus hijos durante la minoría de edad se basa en el deber de conducirlos hasta que sean capaces de decidir por sí mismos. Y pueden conducirse por sí mismos cuando pueden conocer la ley, lo que les permite controlar sus actos al ser conscientes de los límites impuestos por las leyes a su voluntad. En ese momento es posible hacer uso de la libertad, guiarse por sí mismo. Hasta que pueda conocer las leyes y vivir, por tanto, según mandato, el joven no tiene libertad, pues la ley es condición de aquélla. Por eso debe estar sometido a la voluntad de los padres hasta ese momento.

La libertad del ser humano encuentra su fundamento en la razón que posibilita el conocimiento de las leyes que sirven de guías a la conducta y ponen límites al querer. Este poder paterno es claramente distinguible del poder político, que consiste en dictar leyes y tener la fuerza para castigar. El poder paternal es provisional y se aplica para educar a los hombres sólo durante la minoría de edad. Una vez que los jóvenes alcanzan la mayoría, al ser conscientes de los límites que marcan las leyes, son libres y, por tanto, autónomos en sus acciones.

Los motivos del contrato

Ahora bien, si los seres humanos en su estado natural gozan de sus derechos, ¿cuál es el motivo por el que abandonan ese estado? ¿Por qué renuncian al poder que tienen para juzgar y castigar las violaciones de las leyes naturales y se someten a un poder común y superior? En el estado de naturaleza, según Locke, justo porque cada uno tiene ese poder, todos los hombres se sienten amenazados por los demás, lo que genera una inseguridad extrema. Aun-

que la ley natural existe y puede ser conocida claramente por la razón, el hecho de que cada ser humano sea juez de su propia causa no deja de tener graves inconvenientes, pues Locke, imitando un tono hobbesiano, escribe:

> [...] el amor propio hará que esos hombres juzguen con parcialidad en favor de sí mismos y de sus amigos. Por otro lado, la malquerencia, la pasión y la venganza los arrastrarán demasiado lejos en el castigo que infligen a los demás, no pudiendo resultar de todo ello sino confusión y desorden. (STG, II, 13.)

En el capítulo noveno enumera las distintas razones que llevan a los hombres a abandonar el estado de naturaleza y a abrazar la sociedad civil, concentrando los motivos en los intereses humanos y sus pasiones. En primer lugar, a pesar de que esa ley natural es totalmente inteligible, no está bien establecida y no está aceptada de un modo común. Se tiende a no considerarla prescriptiva cuando se trata de aplicarla a sí mismo, debido a que sus intereses impiden que la reconozcan a veces. Otra razón consiste en que la ausencia de un juez imparcial hace que cada uno sea juez propio, lo que en ocasiones, como ya exponía al final del capítulo primero, lleve a que la pasión y el ánimo de venganza conduzcan a excesos a la hora de juzgar los agravios sufridos. Además, en el estado de naturaleza falta con frecuencia la fuerza que posibilite aplicar los castigos merecidos por transgredir las leyes. A veces los transgresores ofrecen resistencia a recibir el castigo, por lo que el intento de reparar un daño se vuelve contraproducente para aquel que se siente con el derecho a aplicar el castigo.

En resumen, en el estado de naturaleza, a pesar de sus leyes y de sus derechos, resulta difícil tanto que se cumpla la ley como que cada uno pueda disfrutar de sus derechos, por lo que, en palabras de Locke, la humanidad se encuentra «enferma». La incertidumbre y la inseguridad, en que consiste esta enfermedad, hacen que los hombres busquen una protección en las leyes establecidas, escritas, fijadas y públicas de un gobierno. El fin de la sociedad política consiste, entonces, en preservar la propiedad de los hombres, que aparece constantemente amenazada en el estado de naturaleza, a pesar de la existencia de leyes y derechos: la propiedad entendida en sentido lockeano, es decir, la vida, la libertad y los bienes de los hombres.

El origen de la propiedad

Uno de los análisis más célebres de Locke es el de la propiedad, de la que el filósofo traza su genealogía. El comienzo del relato se inicia, como siempre en Locke, con Dios y la naturaleza. Dios ha creado la naturaleza y todos los bienes que en ella se encuentran para uso y disfrute de la humanidad. Por tanto, todo lo que existe en la naturaleza pertenece sin distinción a todos. En esta comunidad de bienes, Locke indaga los motivos por los cuales surge la propiedad privada —cómo la propiedad común deviene propiedad privada— y los encuentra en el propio hombre. El origen de la propiedad privada radica en el sujeto mismo, pues su persona no es algo común, sino que sólo le pertenece a él mismo.

El núcleo de la propiedad privada lo constituye el poder de convertir en privado lo que en un principio es común. Como su persona sólo le pertenece al sujeto mismo, el producto de su actividad, de su trabajo, será propiedad suya. Es decir, el objeto de la naturaleza que es sometido a un proceso de transformación por la actividad de un hombre pasa a pertenecerle. El fruto del ejercicio personal es propiedad de quien ejerce la actividad para producirlo, por lo que las cosas dejan de ser propiedad común: «El trabajo puso un sello que lo diferenció del común» (STG, v, 27). Además, es precisamente el trabajo, su mayor o menor cantidad, lo que aporta más valor a las cosas; así que el propio individuo es el fundamento de la propiedad.

Ahora bien, según Locke, la ley de la naturaleza que torna en propietarios a los hombres mediante este mecanismo tiene también un límite: la capacidad de uso para la supervivencia de los bienes apropiados mediante su modificación por el trabajo. Así, como casi todo lo que se obtiene de la naturaleza está sujeto a una caducidad, los seres humanos no podían apropiarse de grandes cantidades de productos, pues éstos se echaban a perder, de modo que no había problemas de recursos para la supervivencia de todos: «cuando no había espacio suficiente en el mismo lugar para que pastasen juntos sus rebaños, se separaban y extendían su pastoreo hasta donde mejor les parecía, haciéndolo por mutuo consentimiento» (STG, v, 38). Sin embargo, la invención del dinero posibilitó que la capacidad de uso de las propiedades se multiplicase, de manera que un individuo podía llegar a obtener grandes cantidades de bienes mediante el dinero y los metales preciosos, pues éstos pueden conservarse durante largos períodos de tiempo

sin que se estropeen, por lo que pueden pasar a ser propiedad durante mucho tiempo. Por otro lado, según Locke, el dinero, al convertir la tierra en algo escaso ocasionó que se establecieran los límites de los territorios de los diferentes pueblos y que dentro de cada sociedad se crearan normas para regular las propiedades de sus miembros.

La auténtica sociedad política

Lo que entregan los hombres en ese pacto por la sociedad son los poderes que poseen en el estado de naturaleza; por un lado, el poder de «hacer lo que bien le parece para su propia salvaguardia y la de los demás, dentro de la ley natural», y por otro «el de castigar los delitos cometidos contra la ley» (STG, IX, 128). El derecho a hacer lo que se cree oportuno para conservarse en vida se deja aparte, y en lugar de ello el individuo se conduce según las leyes establecidas por la sociedad. El derecho que tiene de castigar las violaciones de la ley natural está ahora en manos de la sociedad política, del poder ejecutivo. Locke insiste una y otra vez en que esta renuncia y entrega no se instaura con el fin exclusivo de crear una sociedad, sino con el de alcanzar el bien de la sociedad, o lo que es lo mismo, el bien del individuo, pues éste renuncia a los poderes que posee en la naturaleza:

> [...] para que el poder legislativo disponga de ellos según lo requiera el bien de esa sociedad, y habida cuenta de que el propósito de todos los que la componen es sólo salvaguardarse mejor en sus personas, libertades y propiedades (ya que no puede suponerse que una criatura racional cambie deliberadamente de estado para ir a peor). (STG, IX, 131.)

Cuando el hombre ha renunciado al poder natural y lo ha entregado al poder común se efectúa un paso necesario, pero aún insuficiente para alcanzar una auténtica sociedad política. La condición para lograr un auténtico poder político es que las normas dictadas por la sociedad sean aplicables a todos sus miembros:

> [...] la comunidad viene a convertirse en árbitro y que, interpretando las reglas generales y por intermedio de ciertos hombres autorizados por esa comunidad para ejecutarlas, resuelve todas las diferencias que puedan surgir entre los miembros de dicha sociedad en cualquier

> asunto de derecho, y castiga las culpas que cualquier miembro haya cometido contra la sociedad. (STG, VII, 87.)

Así, no toda cesión y entrega del poder natural basta para constituir la sociedad civil; además, esa autoridad debe tener capacidad para resolver las controversias y castigar a cualquier ofensor, sea un administrado o un administrador. Éste, aunque sea el supremo poder, está sometido también a la ley y, en caso de que la viole, es susceptible de ser juzgado y recibir un castigo. El poder político, que consiste en hacer leyes y en castigar las transgresiones de las leyes, está orientado, en último término, a preservar las propiedades mediante el establecimiento de un juez que pueda decidir sobre las disputas que surgen entre los hombres y aplicar el castigo que considera conveniente.

Pero como ya se ha dicho antes, la sociedad civil adquiere su pleno significado cuando todos los miembros de esa sociedad puedan dirigirse a ese juez para demandar justicia y todos los miembros de esa sociedad, sin excepción, estén sometidos al imperio de la ley, pues en el caso de que quien detenta el poder supremo escape de las leyes —como es el caso de la monarquía absoluta— no se ha salido realmente, según Locke, del estado de naturaleza: continúa habiendo un hombre que sigue siendo juez de su propia causa, como ocurre en dicho estado. Esto es lo que sucede en las monarquías absolutas, donde el monarca absoluto no está limitado por las leyes. En caso de controversia con semejante monarca, no existe la posibilidad de apelar a juez alguno que decida sobre la disputa:

> Al partirse del supuesto de que ese príncipe absoluto reúne en sí mismo el poder legislativo y el poder ejecutivo sin participación de nadie, no existe juez ni manera de apelar a nadie capaz de decidir con justicia e imparcialidad, y con autoridad para sentenciar, o que pueda remediar y compensar cualquier atropello o daño que ese príncipe haya causado por sí mismo o por orden suya. (STG, VII, 91.)

Establecer un sistema de gobierno legítimo ordenado hacia el bien común y que cumpla la función última de preservar las propiedades equivale, según este esquema, a salir realmente del estado de naturaleza, es decir, que cada uno pueda apelar al juez y que cada uno pueda ser juzgado por la autoridad. Escapar por

completo de la naturaleza significa, entonces, que nadie pueda decidir por sí mismo sin tener en cuenta las leyes, que todos han de estar sujetos a las leyes, de modo que toda conducta pueda ser sometida a juicio.

Es insuficiente, por tanto, establecer un sistema judicial en el que puedan dirimirse las diferencias entre los miembros de una sociedad. Es necesario también que este sistema se extienda a todo el ámbito social para que la protección que proporcionan las leyes afecte a todos. En un estado gobernado por un poder absoluto no existe ni seguridad ni protección frente a la violencia y a la opresión ejercidas por el monarca absoluto. Para Locke, esa clase de monarca tiene la misma relación con sus súbditos que la de un granjero con sus animales, el cual impide que se destruyan entre sí, no por el bien que ellos puedan alcanzar, sino por el beneficio que le puedan reportar.

Aquí se entiende lo que quiere decir Locke al comienzo del *Segundo tratado* cuando termina de definir el poder político: «y todo ello únicamente con miras al bien público» (STG, I, 3). El único modo de alcanzar el bien general es asumir que la ley está por encima de todos los que componen una sociedad política, pues de otra manera el poder está encaminado a lograr el bien propio de quien está más allá de la ley. Por tanto, para construir una auténtica sociedad civil es necesario que la facultad de legislar esté «en manos de cuerpos colectivos —llámeseles senado, parlamento o lo que mejor parezca—» (STG, VII, 94).

El poder legislativo

Una vez que ha definido el poder civil, delimitándolo claramente del poder paternal y del despótico, Locke considera cómo se estructura en la sociedad, cómo se divide y cómo se relacionan los diferentes tipos de poder en que se organiza el Estado. El máximo poder que existe en el Estado es el poder legislativo. Esta afirmación se sustenta en consideraciones anteriores: puesto que es necesario que la ley se fundamente en el consentimiento para alcanzar el rango de ley, sólo el poder legislativo posee la facultad de dictar leyes: ya que la comunidad ha entregado ese poder sólo al cuerpo legislativo, únicamente éste puede legislar.

Al ser el objetivo principal de la sociedad preservar la propiedad, la paz y la seguridad, y como el medio para obtener este fin lo constituyen las leyes: «la ley primera y fundamental de todas las

comunidades políticas es la del establecimiento del poder legislativo» (STG, XI, 134). Además de supremo, ese poder es inalterable, puesto que sólo a él le ha entregado la sociedad el poder de legislar. De igual modo, la obediencia dentro de un Estado se basa en último término en ese poder supremo, el cual determina también las condiciones de dicha obediencia.

El hecho de que el poder legislativo sea el poder supremo, sobre el cual no puede ejercerse otro poder dentro de la sociedad, no implica que su ejercicio pueda ser ni absoluto ni arbitrario, debido precisamente a su origen y a sus fines. El poder de legislar en una sociedad proviene del poder que los hombres tienen en la naturaleza. Por tanto, ese poder no puede ser mayor que el existente en la naturaleza: «Nadie puede transferir a otro un poder superior al que él mismo posee, y nadie posee poder arbitrario absoluto sobre sí mismo» (STG, XI, 135). El poder del Estado está en sí mismo limitado en razón de su fin, que no es otro que la consecución del bien común, o la preservación de la sociedad, por lo que no puede ser usado para otros objetivos, desviándose del fin legítimo. El iusnaturalismo de Locke es una pieza clave en la construcción de su teoría política, en el que fundamenta buena parte de ella. Según aquél, el paso que conduce a la formación de la sociedad civil no deja atrás la ley natural; al contrario, ella sigue perviviendo en la sociedad dándole sentido y coherencia. Es el criterio que siempre nos orienta en el juicio sobre el poder civil, pues toda ley positiva, en cualquier caso, ha de contrastarse con la ley de la naturaleza, que «subsiste como norma eterna de todos los hombres, sin exceptuar a los legisladores» (STG, XI, 135).

El segundo límite al que está sometida la autoridad suprema es el límite de la legalidad. Esta autoridad, precisamente para evitar los problemas que surgen en el estado de naturaleza, debe gobernar «mediante leyes fijas y promulgadas, aplicadas por jueces señalados y conocidos» (STG, XI, 136), evitando los decretos circunstanciales y personales, de manera que todos los súbditos sean tratados con igualdad.

Un tercer límite es de carácter económico. El poder supremo no puede apropiarse de los bienes de un ciudadano contra la voluntad de éste. El poder legislativo está orientado hacia la protección de los bienes de los administrados y no hacia el aumento de riquezas de los que gobiernan. Un último límite que pone Locke al poder legislativo es la imposibilidad de que este poder delegue su

capacidad de hacer leyes. Sólo es el pueblo el que puede determinar quiénes son los legisladores, al ser una cesión voluntaria, y no los propios legisladores, que tienen la facultad de dictar leyes, para lo que han sido elegidos, y «no el poder de hacer legisladores».

Locke caracteriza el Estado liberal como el poder civil que no tiene más derechos de los que le han sido transmitidos. Ahora bien, ¿quién establece esos límites?, se pregunta Norberto Bobbio, en su libro *Locke y el derecho natural*.[28] Bobbio expone que, según la teoría política tradicional, se distinguen dos pactos. Por el primero, *pactum societatis* (el pacto de la sociedad), se crea el cuerpo social, de tal manera que los hombres de esa sociedad forman un pueblo, la *multitudo* se hace *populus*. Por el segundo, en cambio, los hombres asociados transfieren el poder a uno o más individuos que establecen las condiciones del poder.

Cuando se transfiere el poder sin condiciones, éste se ejerce de un modo absoluto y la transferencia se hace de un modo irrevocable. Cuando, por el contrario, el poder es transferido al gobernante con condiciones, la soberanía es, desde un punto de vista jurídico, limitada, y el poder que se transfiere es revocable. Según Bobbio, Locke no hace una referencia explícita a estos dos pactos, aunque está implícita cuando al final del *Segundo tratado* distingue entre disolución de la sociedad y disolución del gobierno.

En el mismo capítulo dedicado a la caracterización del poder legislativo podemos reparar en este doble pacto cuando Locke escribe sobre la formación del poder legislativo refiriéndose a él como la primera tarea de la sociedad, lo que presupone que es necesario que previamente se haya formado una especie de asociación entre individuos para que puedan determinar el poder supremo que les va a gobernar. También —en el epígrafe 141— señala que es el pueblo el que transfiere el poder de hacer leyes, y por tanto es necesaria la constitución previa de un pueblo para poder transferir el poder de hacer leyes, es decir, para formar un gobierno. En cualquier caso, el problema de la disolución del gobierno, que tiene su origen en la cuestión de los límites a los que está sometido, es tratado específicamente por Locke en el último capítulo del *Segundo tratado*.

[28] N. Bobbio, 1963, pág. 261.

Organización del poder civil

Después de haber establecido los límites del poder supremo, Locke se ocupa de la organización del poder civil. Según su visión, el poder civil se estructura en dos poderes diferentes: el legislativo y el ejecutivo. Como ya se ha dicho, el poder civil no puede contener más competencias que aquel de donde procede, es un derivado del poder en el estado de naturaleza. Los poderes en el estado de naturaleza son básicamente dos: en primer lugar, la capacidad de hacer lo que está permitido por las leyes y, en segundo lugar, la capacidad de castigar los delitos cometidos contra las leyes naturales. El primero de ellos, una vez que los hombres han renunciado a ejercerlo por sí mismos, se convierte en el poder legislativo en un Estado, mientras que el ejecutivo procede del derecho a castigar. En palabras de Locke: «el primero de esos poderes [... el hombre] lo entrega a la reglamentación de las leyes que dicta la sociedad [...], renuncia de una manera total al poder que tenía de castigar, y compromete su fuerza natural [... para] ponerla al servicio del poder ejecutivo de la sociedad, cuando sus leyes lo exijan» (STG, IX, 129 y 130).

La tarea del poder legislativo es configurar el modo en que se ha de emplear la fuerza para conservar la comunidad y sus miembros. Sin embargo, los peligros que acechan en el estado de naturaleza perduran de diversas formas una vez que se ha creado el Estado. Para evitar que los legisladores dejen de obedecer las leyes o que legislen en beneficio propio y no en el de la comunidad, Locke argumenta que es mejor depositar este poder en manos de varias personas que forman una asamblea y una vez que hayan legislado dejen de ser legisladores y pasen a ser meros súbditos. De esta manera, al no tener una posición especial dentro de la sociedad no pueden pensar que las leyes les van afectar de una manera diferente que al resto de los súbditos. La necesidad del poder ejecutivo nace del hecho de que las leyes, para que sean efectivamente leyes, no basta con promulgarlas, sino que «es necesario aplicarlas sin interrupción y de una manera constante» (STG, XII, 144). Para ello se necesita un poder que las ejecute: el ejecutivo.

Locke se refiere a un tercer poder, el cual no es el judicial —como se podría esperar— sino el llamado federativo, o la institución que regula las relaciones de la comunidad como un todo soberano frente a otras comunidades; es decir, se trata de las relaciones exteriores. Como la comunidad, frente a las demás sociedades, no

está sujeta a un gobierno común, sino que es soberana, forma un cuerpo que se encuentra en estado de naturaleza junto a los demás Estados. Por ello, el poder federativo es el «de la guerra y de la paz, el de constituir ligas y alianzas» (STG, XII, 146). A pesar de reconocer teóricamente este poder como separado, pues cumple funciones diferentes, Locke admite que el poder legislativo y el federativo casi siempre van unidos y que prácticamente nunca se entregan estos dos poderes a personas diferentes, de modo que no actúan con independencia. El poder judicial, uno de los tres poderes desde la célebre separación de poderes de Montesquieu, aparece dentro del sistema de Locke asimilado al poder legislativo.

Como el poder legislativo es el poder supremo, los demás poderes están subordinados a éste. Sin embargo, Locke insiste en la limitación y la revocabilidad del poder supremo en un Estado cuando advierte que se trata de un poder fiduciario, es decir, un poder que sólo es tal en tanto que ha recibido un encargo determinado. Se ha confiado en un poder para que logre unos objetivos fijados. Si éste no lleva a cabo las tareas para cuyo logro se ha depositado la confianza en él, en ese caso hay que retirarle la confianza. Incluso si se admite un poder supremo dentro del Estado, no hay que olvidar que dicho poder está condicionado a la consecución de los fines de la sociedad, del pueblo y no del propio gobierno, por lo que «le queda siempre al pueblo el poder supremo de apartar o cambiar los legisladores» (STG, XIII, 149). El argumento vuelve sobre lo mismo: el supremo poder tiene la obligación de cumplir las leyes de la naturaleza, como la ley de la autopreservación; cuando los individuos de una sociedad sientan amenazada su propia continuidad en la existencia a causa de los legisladores que han sido elegidos para gobernar, entonces el poder de autodefensa es superior al propio poder supremo de la legislatura.

Mientras el gobierno permanece, el poder supremo siempre queda en manos de los legisladores, bajo los que está subordinado el poder ejecutivo, cuyo nombramiento depende del legislativo, al que debe siempre rendir cuentas. Es el pueblo el que detenta la capacidad de elegir el poder legislativo. Ahora bien, como el poder ejecutivo es más activo y permanente que el legislativo, es aquel normalmente el que decide cuándo debe ser convocado el poder legislativo. En el caso de que el poder ejecutivo impida que se reúnan en asamblea los legisladores para modificar las leyes

que resuelvan los problemas de la sociedad, el pueblo tiene también el derecho a usar la fuerza para que se reúna el poder legislativo, pues el poder ejecutivo está poniendo en peligro la seguridad y la preservación del pueblo, fin para el que también ha sido elegido. Por eso, aunque el poder de convocar y disolver la legislatura reside en el ejecutivo, esto no le confiere superioridad alguna sobre el legislativo, bajo el que siempre está subordinado. Locke, al final del capítulo trece, vuelve otra vez sobre la relación entre el pueblo y el poder legislativo. Es verdad que el primer acto de la sociedad como tal es la designación del poder legislativo que antecede a toda ley positiva; es un acto primordial y supremo. Algunos opinan erróneamente, según Locke, que una vez que se ha constituido el poder legislativo ya no es posible hacer nada contra él en ningún caso, pues el pueblo ya no tiene capacidad de actuar ante el poder supremo que ha constituido. Piensa, sin embargo, que por encima del poder supremo del Estado está el interés del pueblo, que a veces requiere modificaciones en el legislativo para adaptarse a sus necesidades cambiantes, pues los asuntos del pueblo están sometidos a un continuo cambio, lo que en ocasiones hace necesario que se produzcan transformaciones en el poder supremo. La máxima que ha de prevalecer en estas ocasiones es, según el filósofo, «salus populi suprema lex», es decir, la seguridad del pueblo es la ley suprema.

Corrupción de los gobiernos

Los últimos capítulos del *Segundo tratado* se consagran a las diversas formas en que puede corromperse la sociedad civil. Locke se refiere a la conquista, a la usurpación, a la tiranía y a la disolución del gobierno. Trata sobre todo de establecer los límites de la obediencia, que sólo está justificada dentro de una sociedad civil legítima. En el caso de la conquista, distingue entre la injusta y la justa. En el primer caso, como el poder ha sido obtenido por la intimidación y la violencia, los ciudadanos no están obligados a obedecer, pues nadie está obligado a cumplir las promesas obtenidas bajo coacción. En el segundo caso, el poder que obtiene el conquistador sobre el sometido es legal, pero el poder que ejerce el conquistador es de naturaleza tiránica: «El conquistador detenta un poder absoluto sobre la vida de quienes, por haber hecho una guerra injusta, han perdido su derecho a la vida» (STG, XVI, 178). Sin embargo, el poder despótico del

vencedor no puede extenderse a aquellos que no ofrecieron resistencia, aunque pertenezcan al país sometido; y aunque el conquistador tenga poder sobre las vidas de los vencidos, no tiene derecho sobre su propiedad, salvo para reparar gastos y daños. Otra forma de corrupción de la sociedad civil es la usurpación, una conquista, según Locke, proveniente del interior y no del exterior. En este caso, por ser una forma ilegítima de tomar el poder, el usurpador no tiene nunca el derecho a gobernar, y no se le debe, por tanto, obediencia: el usurpador «se posesiona de lo que a otro le pertenece por derecho» (STG, XVII, 197). Y como todo gobernador que no respeta las leyes de la comunidad, no tiene derecho a ser obedecido. El tirano, en cambio, es una persona que ha accedido al poder de un modo legítimo, pero que viola las leyes aprobadas en el ejercicio de su poder, al guiarse por su voluntad y perseguir los fines propios y no los de interés común. Locke defiende que es legítimo ejercer la resistencia ante el tirano, pues éste se encuentra más allá de la ley: al hacer uso de la fuerza sin respetar la ley, «deja, por ello mismo, de ser un magistrado, y se le puede ofrecer resistencia, lo mismo que a cualquiera que atropella por la fuerza el derecho de otro» (STG, XVIII, 202).

Por último, Locke se refiere a la disolución del gobierno, que distingue claramente de la disolución de la sociedad. La sociedad nace del acuerdo que toman los hombres entre sí, después de lo cual organizan el poder que va a dirigir esa sociedad. Disolución de gobierno no significa disolución de la sociedad, sino simplemente disolución del poder. Esto implica que el propio poder está sometido a un poder superior a sí mismo cuando deja de cumplir las funciones para las que fue establecido. En el caso de que se disuelva la sociedad, generalmente por la causa externa de una guerra, el poder de esa sociedad desaparece con ella.

Lo contrario, sin embargo, no es así. La eliminación de una forma de poder no implica la desaparición de su sociedad. Hay diversas causas endógenas que provocan la disolución del poder, que se reducen a su mal uso, sea cual sea la forma que éste adquiera. Ese mal uso de poder provoca una alteración del poder legítimo. En primer lugar, Locke habla de que el príncipe no adecue su mandato a las leyes, sino que imponga su propia voluntad en su gobierno, lo que significa la tiranía. En este caso está produciendo un cambio de hecho en el poder legislativo, creando un

nuevo poder legislativo que no concuerda con la voluntad de la sociedad expresada en las leyes. Otro modo de alterar el poder ocurre cuando la persona que lo detenta impide que el legislativo funcione, de modo que no se pueden promulgar leyes. En este caso, la sociedad pierde el ejercicio de ese poder, por lo que el poder legislativo se descompone.

Cuando el ejercicio arbitrario del poder modifica los sistemas de elección sin que el pueblo haya aceptado dicha modificación, según Locke, también se está produciendo una auténtica alteración del poder. Igual sucede cuando el príncipe deja al pueblo sometido a un poder exterior. Por último, se produce una alteración y una disolución de gobierno cuando el ejecutivo descuida sus funciones, pues en este caso las leyes dejan de aplicarse y de ejecutarse, por lo que el orden de la sociedad termina por degradarse.

En todos estos casos, la alteración del poder se debe al monarca, pues éste es el que ostenta semejante potestad de la administración del Estado y solo él posee, entonces, la capacidad de alterar dicho poder. En todas estas situaciones, afirma Locke, el pueblo goza de la libertad de constituir un nuevo gobierno, debido a que no puede renunciar a su derecho primigenio de autoconservación. Además de estos modos de disolución de gobierno, debido a la alteración del poder, Locke encuentra otra manera en que los gobiernos pueden deshacerse: cuando el poder actúa «de manera contraria a la misión que se le ha confiado» (STG, XIX, 221).

Locke cree que admitir el derecho a la revolución no significa sembrar «los gérmenes de frecuentes rebeldías» (STG, XIX, 224). Un pueblo maltratado siempre buscará la manera de recobrar su dignidad, liberándose de su opresor, independientemente de las teorías que apoyen o no las revoluciones. Además, las revoluciones no ocurren por fallos esporádicos de una administración, sino cuando los abusos y las prevaricaciones se hacen constantes, de manera que se perjudica de forma reiterada al pueblo. La cuestión crucial radica en que el pueblo tenga un instrumento para luchar contra los abusos de poder o no:

> La finalidad de los gobiernos es el bien del género humano. ¿Qué es mejor para el género humano: que el pueblo se vea expuesto siempre a la voluntad omnímoda del tirano, o que los gobernantes se hallen expuestos en ocasiones a encontrar resistencia cuando abusan con ex-

ceso de su poder, y lo emplean en la destrucción y no en la salvaguardia de las propiedades de su pueblo? (STG, XIX, 229.)

Para Locke, la auténtica sociedad política se alcanza cuando todos los miembros que la componen quedan bajo el imperio de la ley, sean gobernados o gobernantes. Y la única manera de lograr este dominio común es mediante el establecimiento de un control que asegure que el gobierno cumple con las funciones que le han sido encomendadas. Otra cuestión es determinar cuáles sean estas funciones, que se resumen en el bien de la comunidad.

Escritos sobre la tolerancia

Durante los siglos XVII y XVIII la reflexión sobre la tolerancia se convierte en un lugar común en los pensadores europeos, de manera que durante este período se produce un profundo cambio en la mentalidad europea con relación a la religión. Dicho cambio tiene su punto de arranque en la coexistencia de varias Iglesias, a partir del cisma protestante.

Las guerras que padeció Europa solían tener sus causas en la religión. De manera que para la creación de la estabilidad que asegurara la prosperidad del continente era preciso no solamente idear un sistema de gobierno funcional sino también evitar que la diversidad de opiniones religiosas siguiera provocando constantes desórdenes y disturbios. De ahí que Locke, además de describir la forma de Estado que protege los derechos civiles del individuo, reflexionara sobre la religión a fin de detectar las causas de los males que pudieran haber nacido de ella: «No la diversidad de las opiniones, que es inevitable, sino la denegación de la tolerancia, que podría acordarse, fue la raíz de cuantas guerras y contiendas hubo entre los cristianos sobre la materia de la religión» (CST, pág. 425).

La reflexión de Locke sobre la tolerancia se inscribe en el contexto de su preocupación por encontrar las condiciones en las que una sociedad pueda alcanzar la estabilidad. Como en su pensamiento sobre el Estado, también en su meditación sobre la tolerancia parte de una posición más bien conservadora hasta llegar a una postura más progresista, aunque el resultado de su reflexión no deja de expresar cierta inflexibilidad al no incluir en su concep-

to de tolerancia ni a los católicos ni a los ateos. Tolerar a los católicos, para Locke, implica tolerar a fieles que van a dejar de obedecer al gobierno civil de su país para someterse a otro caudillo, el Papa, que tiene pretensiones sobre el poder temporal. Los católicos «confunden con su culto religioso y opiniones especulativas otras doctrinas absolutamente destructivas para la sociedad en la que viven» (EST, III, pág. 366).

En el caso de los ateos, la exclusión se debe a que la tolerancia de Locke se refiere más bien a la libertad de conciencia sensu stricto que a la libertad de pensamiento o filosófica. La libertad de conciencia remite a la libertad que tienen los hombres de encontrar el modo, a través de ritos y dogmas, de salvar su alma después de la muerte y no a la libertad de pensamiento filosófico en tanto que capacidad de examinar y analizar el propio concepto de religión y los dogmas en que los diversos fieles basan su fe para su salvación. La razón de no extender la tolerancia a los ateos, esto es, de no reconocer la libertad filosófica, se encuentra en el marco teológico general en que se inscribe el pensamiento de Locke.

El punto de partida de su reflexión sobre la sociedad civil se encuentra en la afirmación de que Dios dicta la ley natural a los hombres. En su reflexión sobre la propiedad es también aquel quien ofrece la naturaleza como el depósito común de bienes para los seres humanos, a partir del cual se instituye la propiedad privada. Dios es, por tanto, el punto de partida que fundamenta unas normas de acción para que el hombre se conduzca adecuadamente en sociedad, de manera que éste alcance una estabilidad y una paz donde pueda proteger sus derechos naturales, como la autoconservación, la propiedad y la libertad. Según esto, el que suprime a Dios elimina al mismo tiempo la piedra angular sobre la que se sostiene el edificio de la sociedad civil. Así, para la preservación de ésta es necesario que quien niegue a Dios no sea tolerado, pues supone una amenaza que se cierne sobre el instrumento creado por los hombres —el Estado— para prosperar y florecer. El concepto de tolerancia se ciñe, así, a la libertad que existe entre las diversas Iglesias para alcanzar, según ellas, la salvación de sus fieles.

La función exclusiva de una Iglesia, según Locke, consiste en crear el ámbito para que los hombres, según sus creencias, puedan salvar su alma ante Dios. Este ámbito se forma mediante los ritos

y el conjunto de dogmas relativos a la naturaleza de Dios y a su relación con el hombre. Una Iglesia es «una sociedad de hombres que se juntan voluntariamente para servir a Dios en público, y tributarle el culto que juzgan serle agradable, y propio para hacerles conseguir la salvación» (CST, pág. 392). Ahora bien, para que los hombres puedan salvarse es necesario que ellos estén persuadidos del modo en que deben rendir culto a Dios, por lo que es superfluo cualquier intento de obligar a nadie a pertenecer a una Iglesia por la fuerza. Locke considera que es condición indispensable la sinceridad de la creencia para poder agradar a su dios y de este modo obtener la vida eterna; es inútil imponer una fe, porque «la verdadera religión consiste, como acabamos de notarlo, en la persuasión interior del ánimo, sin la que no es posible agradar a Dios» (CST, pág. 390).

Además, Locke distingue claramente el ámbito privado y el ámbito público en la vida del ciudadano dentro de un Estado, anunciando ya el límite de la libertad que más adelante propondrá John Stuart Mill en su célebre obra *Sobre la libertad*: mientras las decisiones del individuo no tengan consecuencia sobre los demás, no hay ningún motivo para usar la dureza contra él por numerosos inconvenientes y daños que puedan derivarse de esas decisiones sobre su propia persona. En cuestiones domésticas cada hombre puede decidir lo que le parezca más adecuado, aunque ello se revele luego como lo más dañino para él. Esto es válido asimismo en lo relativo a la salvación de su alma.

Pero como ya se ha hecho notar, esta libertad no se extiende a todas las cuestiones del pensamiento, pues hay algunas posturas intelectuales que, por muy privadas que sean, según Locke, atentan contra los fundamentos del Estado, como es el caso de la negación de Dios. Por esto, la liberación del dominio de unos hombres sobre otros en materia de religión no significa la libertad de abandonar toda asociación religiosa, sino de escoger, según conciencia de cada cual, la Iglesia que más se adapte a sus convicciones de alcanzar la vida eterna. De manera que Locke no duda en afirmar, contra la evidencia, que «Todos van acordes en que es necesario servir en público a Dios» (CST, pág. 405), por lo que no tiene sentido preguntarse por una libertad de creencia que vaya más allá de la libertad de culto. Según esta premisa, la libertad religiosa se traduce en que los hombres podrán elegir la Iglesia o asociación piadosa que ellos consideren más oportuna para cele-

brar los ritos que les conduzcan hacia la eternidad. Locke no contempla todavía la libertad de pensamiento, ya que «todos los hombres» desean adorar a Dios y, en caso de que no sea así, supone un claro caso de sedición.

Con esto, el análisis de la tolerancia se reduce a las relaciones entre Iglesia y Estado, relaciones que se derivan de la naturaleza y de las funciones de cada una de estas instituciones. Locke sostiene que ninguna Iglesia tiene el derecho a retener en su seno a un miembro que ha manifestado el deseo de salvar su alma según otros ritos y otras creencias. Además, el uso de la fuerza es exclusivo del Estado, por lo que ninguna Iglesia tiene derecho a usarla, como tampoco tiene derecho a la injuria o a dañar a alguien en sus bienes si éste quiere abandonar la institución eclesiástica. Esto quiere decir que cualquier comunidad religiosa debe tolerar que cualquiera de sus miembros pueda abandonarla, lo cual se deriva de la propia definición de Iglesia en tanto que «asociación libre y voluntaria». Además, como la autoridad de los cargos eclesiásticos está circunscrita a esa asociación y se halla separada de la autoridad civil, a la que corresponde la administración de los asuntos civiles, en ningún caso ostenta el poder de perjudicar a los ciudadanos ni en su libertad ni en sus bienes como consecuencia de las diferencias que un fiel muestre en cuestiones de fe o de culto. A la Iglesia sólo le estará permitido invitarlo de forma pacífica a abandonar la asociación; el uso de la fuerza es exclusivo de la autoridad civil, jamás de la autoridad religiosa.

En cuanto al poder civil, a pesar de detentar el uso de la violencia, no puede ejercerla sobre un ciudadano por motivos de conciencia religiosa, pues el cuidado del alma corresponde exclusivamente a dicho individuo en tanto que el elemento más íntimo de su esfera privada:

> Las leyes, en cuanto es posible, ponen las haciendas y vidas de los súbditos a cubierto contra todo insulto o fraude extraños; pero ellas no pueden preservarlos contra su propia negligencia y mala conducta. A ninguno puede precisársele a gozar de la salud, o a enriquecerse, tenga o no ganas de ello. No salvará Dios mismo a los hombres contra su voluntad. (CST, pág. 400.)

Por otra parte, aunque los magistrados sean superiores merced al poder que detentan, no están por encima de los demás hombres en

cuestiones relativas a la salvación. Desde una perspectiva de la naturaleza y no del poder, son exactamente iguales que sus conciudadanos. Su posición especial en la sociedad no les atribuye ninguna superioridad en materia religiosa, y los medios que conducen a la eternidad se revelan o permanecen envueltos en la oscuridad de la misma manera al magistrado que al súbdito. Aquél no puede, por tanto, imponer nada en materia religiosa, ni por sí mismo ni a través de una Iglesia. El fundamento para decidir el modo de salvación se encuentra en la conciencia de uno mismo, en la fe y en la sinceridad; por ello, cualquier motivo que induzca a una persona a abrazar una Iglesia debe sostenerse en la íntima convicción de su espíritu; si no es así será vano todo cuanto intente para salvar su alma: «para complacer a Dios se necesitan fe y sinceridad interiores».

Locke precisa el papel del magistrado respecto a las Iglesias, y ello tanto en lo que se refiere a sus ritos como a sus doctrinas y dogmas, los cuales aquéllas tienen por verdaderos e irrefutables. En cuanto a los ritos, Locke afirma que ninguna ley civil debe establecer o suprimir ningún rito, porque al tratarse de una forma de agradar a Dios, habrá de tener su fundamento en la persuasión interior de la conciencia religiosa. Ante la objeción de que muchos de los elementos que conforman el rito son asuntos indiferentes —por lo que no hay, en principio, ninguna razón que no permita a los magistrados legislar sobre esos asuntos—, el filósofo responde que cuando lo indiferente entra dentro del ámbito del culto pierde su carácter civil, de modo que la práctica de dicho culto no tiene por qué interferir en la libertad ni en la propiedad de los demás hombres. Tampoco puede el poder civil introducir prácticas en el culto divino, por muy indiferentes que puedan ser, pues cuando se introducen en el ritual sagrado sin autorización divina, «son tan abominables a Dios, como lo era el sacrificio de un perro» (CST, págs. 407-408).

Los asuntos indiferentes desde la perspectiva civil dejan de serlo desde una perspectiva sagrada, por eso habrá que respetar la consideración sagrada o divina que tienen las Iglesias. El ceremonial es, a fin de cuentas, uno de los principales elementos que constituyen la naturaleza de las Iglesias, al ser su finalidad la adoración de Dios, por lo que la separación de la Iglesia y el Estado exige que éste no modifique la esencia de aquélla. Ahora bien, si una Iglesia incluye en sus ritos actos o prácticas que atentan contra

el bien de la comunidad o causan daño, entonces el Estado debe actuar para impedir semejante rito, que por este motivo deja de ser algo indiferente, pues el deber del Estado consiste en preservar el bien de sus súbditos. De este modo resume Locke la relación entre Iglesia y Estado:

> La ley no puede impedir a ninguna reunión religiosa, ni a los sacerdotes de secta ninguna, el destinar a un uso santo lo que es permitido a todos los demás súbditos en la vida común y civil. [...] Pero cuanto puede ser perjudicial al Estado, y que las leyes prohíben en beneficio común de la sociedad, no debe admitirse en los ritos sagrados de las Iglesias (CST, págs. 409-410).

En cuanto a la fe, Locke distingue los dogmas de carácter puramente especulativo de los de tipo práctico. Lo primeros sólo necesitan ser comprendidos por el fiel, mientras que los segundos influyen, además, en su conducta. Locke piensa que el Estado no puede imponer ninguna doctrina de carácter meramente especulativo, pues creer o dejar de creer en algo no depende de nuestra voluntad. Tampoco puede prohibir doctrina especulativa alguna, pues este tipo de doctrinas no tienen ningún contacto con los derechos de un ciudadano: «Pero no les toca a las leyes la decisión de los dogmas; no tienen ellas en su mira más que el bien y conservación tanto del Estado como de los particulares que lo forman» (CST, pág. 414). Las opiniones prácticas, en cambio, sí tienen una incidencia directa sobre la seguridad del Estado. En este punto es donde pueden estallar los conflictos entre Iglesia y Estado, entre el guardián del alma y el de la paz pública. Locke reconoce que la máxima obligación a la que debe atender un hombre es salvar su alma según los medios que considera más adecuados, pero al mismo tiempo debe satisfacer todas las necesidades que se derivan de su vida temporal. Como «su corrupción es tanta, que hay muchos que gustan más de gozar del trabajo de los otros que de darse ellos mismos a él» (CST, pág. 416), es de necesidad entrar en sociedad mediante la creación del derecho y su cumplimiento.

El poder legislativo se orienta, por tanto, a procurar la riqueza y la prosperidad, así como a respetar la libertad que tienen los individuos en los asuntos espirituales. El conflicto puede surgir cuando el magistrado promulga una ley que va contra la conciencia privada del súbdito. En este caso, según Locke, la obediencia

a Dios primará sobre la obediencia al Estado. El súbdito, para preservar lo más valioso (su salvación), debe dejar de obedecer lo que manda la ley, aunque dicha ley tienda a conseguir el bien general, si lo que manda es contrario a su conciencia; y deberá cumplir el castigo correspondiente que se siga de la desobediencia a la ley, dado que el magistrado no puede tolerar que se incumpla la ley por motivos debidos a la conciencia privada. Cuando la ley que promulga el magistrado esté fuera de su competencia, pero él piensa que está justificada por el poder que detenta y los súbditos piensan lo contrario, en ese caso sólo lo podrá juzgar Dios, «pues no hay un juez en la tierra entre el magistrado supremo y el pueblo».

En cualquier caso, el gobernante nunca puede tolerar opiniones de una determinada Iglesia que atenten contra la moralidad que sustenta la sociedad civil. Tampoco puede tolerar conductas provenientes de las Iglesias si violan las leyes de la sociedad, aunque a menudo vayan enmascaradas. No serán tolerados, por tanto, cuantos amparándose en la conciencia privada, se atribuyen «a sí mismas una autoridad enteramente particular en los negocios civiles, y que, con pretexto de religión, quieren dominar sobre la conciencia de los otros» (CST, pág. 419). Por último, no deben ser tolerados por la autoridad civil los que pertenecen a una Iglesia que debe obediencia a otro gobierno, ni los ateos por las razones ya aducidas. Sin duda, los tres primeros límites a la intolerancia marcan el territorio que las Iglesias no deben sobrepasar si se quiere que contribuyan a la estabilidad y a la paz del Estado, pues la libertad que tienen para alcanzar la salvación eterna está siempre limitada por la legalidad vigente que depende de la autoridad civil. Si Estado e Iglesia se mantienen dentro de sus límites, es decir, el primero procurando el bienestar material y la segunda, la vida eterna, no debería producirse conflicto alguno entre ambas instituciones. Siguen produciéndose desa-cuerdos sobre este modelo, en cuanto se tiende a ver difuminada la frontera que separa ambos poderes.

Pensamientos sobre la educación

A lo largo de su vida, tanto como docente en la universidad o como preceptor privado, Locke adquirió una gran experiencia en el arte

de educar. La obra sobre la educación fue el resultado de las experiencias que acumuló por medio de su práctica educativa. Locke concebía la educación como un arte, es decir, como un conjunto de reglas que nos permiten alcanzar unos objetivos. En este caso, el fin perseguido es que los niños adquieran determinadas disposiciones psicológicas que les permitan desenvolverse adecuadamente en su vida de adultos. La educación se plasmará en el compendio de reglas que un adulto pone en práctica para modelar de una determinada manera la mente de un niño, a fin de que cuando éste llegue a la edad adulta pueda conducirse de una forma adecuada.

Locke desgrana en sus *Pensamientos sobre la educación* las reglas educativas que fue descubriendo mediante la práctica. Su pensamiento se inscribe dentro de una larga tradición, presente ya en Platón, que concibe la educación como el método que debe seguirse para alcanzar un tipo de hombre. En su *República*, Platón expone el procedimiento completo por el que cierta clase de hombres, aquellos en los que predomina la parte racional del alma, pueden alcanzar el conocimiento y así gobernar. Dentro de su intelectualismo, el ateniense sostenía que la disposición adecuada del hombre, aquella en la que la razón determina la voluntad, se alcanza mediante el conocimiento, es decir, el ejercicio meramente intelectual de la visión de la ideas. Locke, en cambio, estaba convencido de que para lograr que el espíritu del hombre concuerde con su naturaleza racional, es necesaria la adquisición de hábitos, como pensaba Aristóteles. La ética enseña al propio individuo a adquirir por sí mismo los hábitos para formar un carácter. En la educación, sin embargo, no es el propio sujeto quien se da a sí mismo los hábitos, sino que es el maestro quien introduce las virtudes en su discípulo. El arte de educar trata de desvelar los métodos mediante los cuales el preceptor va introduciendo los hábitos que conformarán la manera de ser del alumno.

Después de advertir que el niño debe mantener un cuerpo sano y aportar ciertos consejos para lograrlo, Locke manifiesta la necesidad de que en el niño se vaya formando un espíritu acorde «con la dignidad y excelencia de una criatura racional» (PSE, II, 31).[29] Para que el niño adquiera este carácter racional es ineludible que primero sea «educado», sobre todo si, como Locke, se piensa que «las

[29] El primer número se refiere a la sección y, el segundo, al parágrafo.

diferencias que se encuentran en las costumbres y las aptitudes de los hombres son debidas a su educación más que a ninguna otra cosa» (PSE, II, 32). Y como esos hábitos y actitudes que los jóvenes alcanzarán mediante la educación tendrán efecto durante el resto de su existencia, dicha educación se revela como algo crucial y determinante para el éxito y la felicidad de su vida.

Lo más fundamental para Locke tiene que ver con la capacidad humana de actuar según la razón y de dominar tanto sus inclinaciones como sus deseos. Para que los niños alcancen esta virtud será necesario influir en su conducta de alguna manera, pues los hábitos que adquieren en la primera edad, cuando son fácilmente manejables, más tarde se tornarán rígidos y muy difíciles de cambiar. La labor del educador consiste en conocer el método para que los niños adquieran los hábitos que él cree convenientes para que aflore en ellos una especie de segunda naturaleza capaz de reprimir espontáneamente los impulsos de los apetitos y guiar su conducta mediante la razón.

Para ello, hay que dar a entender al niño, desde el principio, que mediante gritos, golpes o llantos no va a imponer su voluntad. Permitir esto supone que «corrompen en sus hijos los principios de la naturaleza» (PSE, II, 35). Por eso no podemos esperar obtener hombres buenos cuando no hemos sabido evitar que sean niños malos; sólo si se aplican las reglas necesarias de una buena educación se obtendrán hombres buenos. Es inevitable, por otra parte, que los niños caigan en los deseos y caprichos propios de su edad. Locke no trata de negar, con todo, el carácter de la infancia. Sin embargo, piensa que es un grave error no tratar de que el niño vaya dominando poco a poco sus pasiones; el problema no está en las pasiones, sino «en poder o no gobernarse» (PSE, II, 36). La educación trata, sobre todo, de desarrollar la capacidad de negar los apetitos cuando la razón no los considera adecuados, y la forma de adquirir este poder es mediante el hábito, es decir, la práctica continua de saber decir «no» cuando la razón así lo considera. Por ello es necesario no otorgar todo lo que el niño exige, hacerle comprender que no es posible concederle todo, sin que ello implique una falta de cariño e indulgencia por parte del adulto. Se trata de buscar el equilibrio; por un lado, hacerle ver que no es posible satisfacer todo lo que desea, y por otro lado, no negarle el afecto que necesita.

Para que el niño renuncie a sus primeros impulsos es necesario que se establezca una relación de autoridad entre él y el adulto, que

debe obtener la sumisión del menor a su voluntad. Para que la educación resulte eficaz, el niño debe mostrar respeto por el adulto, es decir, debe someterse a su mayor poder. Locke insiste en varios pasajes en que a medida que el niño crece y se acerca a la mayoría de edad, esta sumisión puede ir debilitándose; entonces conviene introducir una relación de mayor familiaridad y de amistad entre el padre y el hijo, pero en un principio es imprescindible lograr que el niño acepte la autoridad del adulto. Para Locke, un exceso de familiaridad y de indulgencia que menoscabe la autoridad es un error, pues impide que el niño sea educado adecuadamente: «La libertad y la complacencia no pueden ser buenas con los niños. Como les falta juicio, tienen necesidad de dirección y de disciplina» (PSE, II, 40). Sólo cuando llegamos a la edad adulta y nos podemos guiar por la razón nos convertimos en seres autónomos, y por habernos convertido en hombres plenamente racionales queremos usar nuestra libertad sin coacción. Pero hasta que el hombre pueda guiarse por la razón, es necesario que alguien le conduzca hasta alcanzar ese estado y que vaya adquiriendo los hábitos, mediante la educación, que determinen su conducta en la vida.

Aplicación del método

Después de exponer el método general de la educación, Locke se propone mostrar su aplicación. Se trata de ver cómo el adulto debe ejercer la autoridad sobre el niño, cómo debe gobernarlo e influir en él para obtener el fin deseado: el dominio de sí mismo. Locke sostiene que una severidad extrema no produce buenos efectos, no contribuye a convertir al niño en un ser racional, que es el fin que persigue el educador. Una vez que el adulto consigue la sumisión del niño, es necesario ejercer la autoridad alcanzada de un modo sensato.

Por otro lado, hay que establecer esa relación de autoridad con relación al niño antes de que éste adquiera conciencia, a fin de que la sienta como algo natural y su obediencia surja de modo espontáneo. Pero en ningún caso hay que ejercerla con desmesura, teniendo siempre en cuenta que se aplica para que el niño pueda alcanzar los hábitos en que se ha de fundar su saber vivir. Si la disciplina es demasiado severa, sus facultades se debilitan y, en lugar de obtener personas autónomas y racionales, sólo se obtendrán seres serviles que en ningún caso podrán desenvolverse adecuadamente en una sociedad libre. Por esto, dice Locke, el secreto

del gran arte de la educación se encuentra en evitar estos dos extremos: por un lado, abandonar el niño a sus impulsos, o falta de disciplina, y por otro, ejercer demasiada presión sobre su espíritu, un exceso de disciplina.

Por este motivo, los castigos severos y corporales no contribuyen a conseguir el fin deseado en la educación, o sea, aprender a dominarse mediante la razón. El castigo conduce a quien lo sufre a detestar aquello que se quiere enseñar, pues «las cosas más indiferentes se hacen desagradables por el hecho de las circunstancias desagradables que las acompañan» (PSE, III, 49). Quienes sufren el castigo vuelven a aquello que no se les quiere permitir, a las inclinaciones naturales, en cuanto se ven libres del castigo. Además de que, como ya se ha indicado, el exceso de severidad sólo forma caracteres serviles. El castigo corporal, según Locke, debe reservarse para circunstancias extraordinarias. Por tanto, estos castigos son inútiles en la tarea de hacer hombres prudentes. Las recompensas mal aplicadas tampoco sirven para el propósito de la educación: si se recompensa con un placer cuando el niño ha hecho algo querido por el preceptor, aquél se acostumbra a desear esas cosas y coloca en ellas la felicidad; cuando se recompensa con placer por apartar al niño de otro placer sólo se consigue aumentar sus deseos e inclinaciones, con lo que se le aleja del fin de la educación. «Fuera de propósito, las recompensas y los castigos comprometen la virtud, invierten el orden de la educación» (PSE, IV, 52).

Los motivos de la conducta

En su búsqueda del mecanismo para influir en los niños, por el que se puede introducir los hábitos que fundamenten su vivir, Locke señala que «la recompensa y el castigo son los motivos únicos para una criatura racional» (PSE, IV, 54). Por tanto, los castigos y los premios son los medios con los que se encuentra el educador para mover la voluntad del educando, pues con ellos se puede estimular la conducta que se quiere desarrollar en el niño y contener la que no se considera conveniente. Ahora bien —continúa Locke—, hay que saber elegir el tipo de castigos y de premios que se han de aplicar al niño. Descartados los castigos severos y corporales y las recompensas también en forma de placeres corporales, hay que encontrar las fuentes y los incentivos de la acción del niño en consideraciones más espirituales, como son la aprobación y la censura de su conducta.

El niño reacciona y se conduce por el amor al crédito y el temor a la vergüenza: éstos son los principios que pueden disponerlos hacia el bien, al ser los auténticos motivos que mueven a una criatura racional, entendida ésta como un ser que decide en función de los cálculos previos que anteceden a las acciones voluntarias. Este amor y ese temor son los estimulantes más poderosos para un ser que funda su acción en el cálculo racional. Los niños son sensibles tanto a los elogios como a las censuras. Cuando se les alaba se despierta en ellos un sentimiento de placer, y cuando se les de-saprueba, un sentimiento de dolor. Por tanto, para reforzar los hábitos que se quieren implantar en el niño, hay que mostrarles signos de aprobación. Por el contrario, para desechar los hábitos no deseados, habremos de expresarles nuestra desaprobación inequívocamente cuando han hecho algo mal. Estas muestras de aprobación o de censura son mucho más eficaces para influir en su conducta que los golpes y las amenazas.

Si se consigue que el amor por el crédito y el temor de la censura sean la principal fuente de sus acciones, la regla por la que se conduzcan, entonces se ha encontrado el mecanismo por el que pueden introducirse los hábitos que lo hacen virtuoso, es decir, las disposiciones a negar los impulsos cuando la razón así lo requiera: «si les habéis hecho sensibles [a los niños] al placer de ser estimados, podréis hacer de ellos todo lo que queráis» (PSE, IV, 58). Por tanto, el gran secreto para educar a los niños consiste en desarrollar su sensibilidad por el buen nombre, pues el placer que encuentra en ello es el refuerzo de las acciones y hábitos que se quieran implantar. Locke reconoce, sin embargo, que la reputación no es el verdadero principio de la virtud, aunque es el que más se le aproxima. Es la mejor guía y estímulo de los niños hasta que puedan usar la razón por sí mismos y encontrar lo que les conviene.

Algunos consejos

Locke desarrolla su teoría sobre la estima y la censura del adulto como base para implantar hábitos en el niño, refiriéndose a ciertas propiedades de su naturaleza. Los niños aprenden mucho más si su actitud es favorable para el estudio. Por esto, el látigo se muestra como algo inútil en esta tarea. Antes bien, del mismo modo que hay que potenciar la sensibilidad del niño por su estima, también hay que saber despertar, en él, el gusto por

aquello que se quiera que haga. Así, en el caso de los estudios, habrá que intentar que el niño adquiera gusto por ellos, para lo cual no está indicada en absoluto la violencia ni la imposición, sino que lo asuma dentro de cierta libertad, pues lo que se exige como un deber se transforma en una carga, incluso lo que se hace en principio por placer. Es conveniente, por tanto, obligarles en los momentos más adecuados y favorables, ya que se aprende mucho más cuando se está más predispuesto y se estudia con placer.

Locke piensa que una actividad prolongada acaba por aburrir a los niños, incluso el juego constante y sin interrupción les termina por hastiar; del mismo modo que el juego les distrae del estudio, éste puede ser, a su vez, una distracción del juego. El trabajo no tiene por qué aburrir a los niños, pues a éstos les gusta estar ocupados. Así, hay que procurarles cierta variedad en la que encuentren placer, y dejarles cierta libertad, pues si obran libremente en el estudio encontrarán mayor placer en él. Por supuesto, esto no significa que se pueda eximir al niño de trabajar. Al contrario, hay que tratar de que no se habitúe a la pereza, enseñándole a dominar su espíritu para vencer su pereza. Locke observa, por otra parte, que es propio de la infancia la imprevisión y la alegría, y que no resulta beneficioso negar el carácter propio de los niños. De este modo, cuando hay que corregir una mala inclinación, basta una mirada de reprobación si se ha impuesto el sentimiento de respeto, con el castigo severo es inútil. Más bien hay que «tenderles la mano para guiarlos dulcemente como a personas débiles que sufren una enfermedad natural» (PSE, VIII, 80).

Método de enseñanza

Una vez que se ha establecido la mejor manera de influir en el niño, es necesario detenerse en el modo en que podemos enseñarle. Locke piensa que es inútil sobrecargar la memoria de los niños con reglas. No es posible crear hábitos mediante reglas que guarden en la memoria, sino mediante la repetición de acciones hasta que se haya creado un hábito en el niño y efectúe la acción deseada de una forma inconsciente. Repitiendo la acción, no se necesitará la memoria para realizarla y el niño la ejecutará de una forma natural. En cuanto a las reglas, es mejor que su número sea reducido, pero que sean observadas sin excepción.

Por tanto, si se quiere que el niño actúe de una determinada manera, hay que enseñarle mediante la práctica, con buenas pala-

bras, poco a poco, e introduciendo las reglas gradualmente. Así, cuando el niño llegue a la edad adulta estará en disposición de dominarse a sí mismo, siguiendo las normas de la razón y las leyes que rigen en la sociedad civil. Sin ello, no podrá desenvolverse adecuadamente dentro de la sociedad, que exige la comprensión de las leyes y su aceptación para no ser sancionado.

El hombre educado, el hombre de mundo

El hombre que ha sido bien educado en la infancia triunfará en la vida; para ello, no sólo debe ajustarse a las normas sociales —condición necesaria pero no suficiente—, sino que ha de obtener también un lugar eminente y útil en la sociedad. No se precisa mucha erudición para alcanzar semejante propósito. Desde este punto de vista utilitario, la educación es una inversión que cualquier propietario no debe desatender. Si la cultura enciclopédica no basta en absoluto para alcanzar el éxito, tampoco es suficiente alcanzar la racionalidad. Es menester también, para lograr una posición privilegiada, saber agradar a los demás y conocer el carácter del mundo en el que el futuro adulto se va a desenvolver. Con esto se completa el saber vivir del caballero, el *gentleman*, que le va a garantizar, si no hay circunstancias extraordinariamente adversas, el éxito en la vida.

En la sección dedicada a las cualidades que debe tener un preceptor, Locke expone qué debe adquirir un hombre para poder triunfar en sociedad. Con ello se completa el arte de saber vivir que proporciona a todo joven el arte de la educación. No sólo basta ser una persona que domina sus decisiones y sus acciones bajo la luz de la razón, sino que es necesario también que este hombre sea capaz de seducir a los demás, obteniendo su estima. Y para ello lo más eficaz es demostrar que se tiene una buena educación, en el sentido de revelar maneras refinadas y distinguidas. Al igual que Baltasar Gracián, Locke piensa que las maneras dan relieve y valor a las demás cualidades: sin las formas, no es posible agradar a los demás. Resulta una gran ventaja para el que vive en sociedad tener poder para mover la voluntad de los demás, y el medio más eficaz para ello es sin duda ostentar buenas maneras. De poco sirve haber logrado buenos hábitos mediante la educación —como el valor, el saber, la sencillez, etcétera— si no van acompañados de cierto estilo. Sin él las mayores cualidades pierden casi todos sus efectos. Así, dice Locke, sin la buena educación

el valor aparece como brutalidad; el saber, pedantería; la sencillez, tosquedad. Son las maneras, por tanto, una cualidad trascendental, como defendía Gracián, pues están más allá de todas las otras buenas cualidades. Las buenas formas complementan a todas las virtudes, proporcionándoles la efectividad en la vida social de la que carecen por sí solas. Para tener éxito en el mundo no bastan, entonces, las buenas cualidades, las virtudes y los talentos, si no van acompañados de la educación: «Las buenas cualidades son la riqueza substancial del espíritu; pero la buena educación es la que les da relieve» (PSE, IX, 93). Las buenas maneras añaden amabilidad a las cosas y son al menos tan necesarias como la virtud y los talentos, pues el parecer son a veces más decisivas que el ser en la estimación de los demás. Por ello Locke llega a sostener que la manera en que se hacen las cosas tiene más importancia que las cosas mismas. La educación, en el sentido de las buenas formas, es el medio más seguro y directo de llegar a los semejantes que viven con nosotros:

> La educación es la que da brillo a las otras cualidades y las hace útiles para él, proporcionándole la estimación y benevolencia de los que le rodean. Sin la buena educación, todas las demás cualidades no consiguen sino hacerle pasar por un hombre orgulloso, pedante, vano o tonto. (PSE, IX, 93.)

Las maneras, por supuesto, también se aprenden mediante el hábito, de forma que uno las pueda desplegar con seguridad y con despejo, sin pensar en ello, como un músico virtuoso toca su instrumento.

Sobre el empleo del entendimiento

Otro escrito de Locke sobre educación es el titulado *Sobre el empleo del entendimiento*. A diferencia de su predecesor —*Pensamientos sobre la educación*—, que tuvo su origen en una serie de cartas enviadas a Edward Clarke, el del *Empleo* fue concebido para formar parte del *Ensayo sobre el entendimiento humano*, pero sólo se publicó de manera póstuma (por primera vez como una parte de los *Posthumons Works of John Locke* editados por Peter King en Londres, en 1706). El opúsculo puede leerse como una aplicación práctica de

la teoría sobre el conocimiento propuesta en el *Ensayo*, así como una extensión de las ideas sobre el cultivo del entendimiento que ya se encuentran en los *Pensamientos*, libro con el que tiene algunos puntos comunes. Sin embargo, el *Empleo* se dirige sobre todo a autodidactas más que a la enseñanza de los niños.

Para Locke, la facultad última de donde depende la acción del hombre es el entendimiento, la capacidad de conocer. Por tanto, del uso que hagamos de tal capacidad dependerá la clase de hombres que seamos. La voluntad, sin embargo, desempeña un papel —aunque importante— secundario, pues todo aquello que podamos desear o no deseemos viene precedido por una representación —o imagen— de nuestro entendimiento.

El hombre se determina a sí mismo a seguir un curso de acción sobre la base de un conocimiento previo del entendimiento: «los poderes invisibles que gobiernan a los hombres son las ideas e imágenes de sus mentes, y a aquéllas universalmente se someten» (SEE, 1). Al cumplir función tan decisiva, se impone la necesidad de averiguar en qué consiste el buen uso del entendimiento a fin de saber cómo lograr un buen gobierno sobre nosotros y nuestros actos.

Como Locke rechaza la lógica escolástica, ésta no puede asumir la dirección del espíritu. Es en su nueva concepción sobre el conocimiento donde encuentra los mecanismos que llevan a un buen funcionamiento de nuestra capacidad de conocer. De este modo plantea la nueva concepción del hombre ilustrado, que debe regirse ante todo por la razón en su conducta y no por otros principios que sólo pueden desembocar en el error. Estos otros principios que Locke rechaza constituyen las fuentes en las que, en general, suelen beber la mayoría de los seres humanos, en los que la razón brilla por su ausencia para apoyar sus opiniones.

Locke señala tres errores principales en los que se basa el uso erróneo del entendimiento. En primer lugar menciona a la autoridad o a la tradición como el fundamento para sostener nuestras ideas. Pero el único modo de que podamos alcanzar la certeza en nuestros conocimientos es a través del propio examen. El considerar las cosas por uno mismo se convertirá en uno de los principios del hombre racional creado por la Ilustración. En segundo lugar, otra fuente de error consiste en guiarse por la pasión y no por la razón. Por último, la falta de un repertorio extenso de conocimientos conduce también a que no podamos usar nuestros pode-

res intelectuales de la manera más adecuada. El hombre debe trascender el medio limitado que lo rodea para alcanzar un número suficiente de conocimientos de toda clase que le permita emitir un juicio adecuado sobre la naturaleza de las cosas.

A pesar de los límites que pone al conocimiento en su crítica del racionalismo, la confianza de Locke en la razón sigue siendo extraordinaria, casi ilimitada: «Las facultades y potencias con las que nacemos nos capacitan casi para cualquier cosa» (SEE, 4). Ahora bien, para desarrollar esas capacidades es necesario desarrollarlas, y el modo de hacerlo es mediante la práctica y los hábitos. De aquí la necesidad y la gran importancia de la educación, pues gracias a ella los hombres tienen la oportunidad de desarrollar sus capacidades y de que sus talentos alcancen o se acerquen a su perfección. De igual modo que el virtuosismo de los movimientos del cuerpo se alcanza a través de una práctica constante de la gimnasia en la que el cuerpo humano realiza movimientos perfectos con espontaneidad y naturalidad, la actividad de la mente sólo puede alcanzar su excelencia mediante una práctica metódica que la conduce a su uso perfecto, el cual nos permitirá conducirnos de manera excelente en la vida. Por eso, las grandes diferencias que se observan entre los entendimientos humanos no se deben tanto a las facultades naturales como a los hábitos adquiridos por la educación.

El período histórico en que vivió Locke experimentó profundas transformaciones en múltiples aspectos —culturales, políticos, económicos y religiosos—, y en muchos de ellos Locke tuvo una presencia muy activa, como hemos podido observar al desgranar su vida. Así, el filósofo estudió en un sistema dominado por el pensamiento escolástico. Al final de sus días su filosofía moderna, basada en Descartes y en la crítica de las ideas innatas, se enseñaba en universidades como la de Dublín u Oxford. El método experimental y la ciencia, que eran actividades más bien marginales cuando el joven Locke estudiaba en Oxford, experimentaron a lo largo de su vida un gran desarrollo y difusión.

En cuanto al aspecto político, el periplo vital de Locke transcurrió bajo un protectorado y la monarquía absoluta de pretendido origen divino. Todo su pensamiento político se orientó a establecer las condiciones de un gobierno legítimo: un gobierno que se basara en el consentimiento de sus miembros y que su poder

fuera limitado. En los últimos quince años de su vida vio cómo el poder que gobernaba Inglaterra se transformaba en una monarquía parlamentaria, que se había impuesto a la monarquía absoluta mediante una revolución. Por tanto, sus ideas, que defendían un poder limitado y una revolución justificada cuando el gobernante quiebra la confianza del pueblo, habían sido llevadas a la práctica. Por otra parte, sus pensamientos sobre la tolerancia también se habían plasmado a lo largo de su vida, cuando el gobierno de Guillermo de Orange toleró las sectas protestantes distintas de la Iglesia anglicana. Su deseo de autonomía e independencia en el pensamiento se vio cumplido con leyes que reducían el papel de la censura en las publicaciones impresas. Por último, en el campo económico, sus ideas innovadoras se transformaron en leyes que modernizaron la economía inglesa, así como el comercio con sus colonias. De alguna manera, muchas de las ideas de Locke tuvieron una buena acogida y contribuyeron a desarrollar lo que entendemos por un mundo moderno opuesto al Antiguo Régimen.

En el campo del conocimiento, por ejemplo, su empirismo dio lugar a una meditación fructífera y novedosa en las Islas Británicas. Su filosofía influyó en el obispo irlandés George Berkeley, cuyos presupuestos empiristas le condujeron a negar la sustancia material; influyó también en el filósofo escocés David Hume, quien llevó hasta su extremo el análisis empirista de los conceptos de causa, identidad personal y sustancia material. La lectura de Hume, por su parte, despertó al gran filósofo alemán Immanuel Kant de su «sueño dogmático», lo que le impulsó a desarrollar su sistema filosófico trascendental. La influencia de Locke fue notable también entre los filósofos franceses de la Ilustración. Ya hemos visto que el *Compendio del Ensayo sobre el entendimiento* estuvo al alcance de los lectores que entendían francés antes incluso que para los de lengua inglesa. El *Ensayo* fue traducido al francés por Pierre Coste en vida del autor. La experiencia como fuente del conocimiento fue el axioma que abrazaron múltiples filósofos de la Ilustración, como Étienne Bonnot de Condillac, Denis Diderot, Julien Offray de La Mettrie, etcétera. Algunos de ellos desarrollaron el materialismo al postular que toda la actividad mental proviene de las condiciones fisiológicas del cuerpo humano.

La sugerencia de Locke, expuesta en el *Ensayo*, de si puede existir la materia que piensa, de si Dios puede sobreañadir a la materia una facultad de pensar, fue muy comentada por todos los

filósofos materialistas franceses, que vieron en las correlaciones entre los estados del cerebro y los sucesos cognitivos una prueba para la posibilidad de que la organización de la materia fuera la causa del pensamiento.[30] Esta sugerencia, así como otros análisis que aparecen en el *Ensayo*, provocaron la crítica de algunos de sus contemporáneos, como el obispo de Worcester, Edward Stillingfleet, o el arzobispo de Dublín, William King, que veían en esas ideas un peligro para el cristianismo. La admiración fue, sin embargo, el sentimiento más común que despertó en los filósofos franceses. Voltaire, el gran hombre de letras francés que nunca ahorró elogios para Locke, escribió sobre el autor del *Ensayo sobre el entendimiento humano*:

> Yo era un gran admirador de Locke: le consideraba como el único metafísico razonable; alababa esa moderación tan nueva, tan sabia y tan audaz al mismo tiempo, con la que dijo que nunca sabremos bastante por las luces de nuestra razón para afirmar que Dios puede conceder el don del sentimiento y del pensamiento al ser llamado *materia*.[31]

Es en el campo político donde las interpretaciones de Locke siguen produciendo más polémica. Algunos autores han asociado sus ideas políticas al espíritu del que surgió la nación americana. Así, en la Declaración de Independencia de los Estados Unidos de América, redactada por Thomas Jefferson, se puede apreciar la influencia del pensamiento de Locke, por ejemplo, cuando habla de los derechos naturales que tiene el hombre, dados por su creador, y de la necesidad del consentimiento para que el gobierno sea legítimo; en caso contrario, el pueblo puede derrocar al gobernador no consentido.

En la actualidad se puede apreciar una falta de unidad en las diversas interpretaciones de su pensamiento político. Para unos, Locke es el clásico liberal, pues es un individualista que reconoce, en efecto, la ley natural, pero sólo para justificar los derechos naturales, que se resumen en el derecho a la propiedad. Para una

---

[30] Para conocer la influencia de Locke en los filósofos franceses de la Ilustración, *vid.* J. W. Yolton, *Locke and French Materialism*, Oxford, Clarendon Press, 1991.

[31] Voltaire, *Memorias* [trad. de A. Izquierdo], Madrid, Valdemar, 1994, pág. 48.

interpretación de inspiración marxista, como la de Crawford Brough Macpherson,[33] Locke es un individualista posesivo. La teoría de Locke sobre la propiedad hace desaparecer con la introducción del dinero los límites para la apropiación de los bienes en una sociedad. El derecho natural de subsistencia se transforma en Locke en el derecho de apropiación ilimitada. De esta manera, según Macpherson, Locke fundamenta la burguesía y la sociedad de mercado. Para Leo Strauss, Locke aparece como un hedonista que tiende a transformar el derecho de la preservación de la vida en el derecho de la preservación «confortable». John Dunn, contrariamente a lo que defiende Strauss, piensa que la teoría política de Locke hay que entenderla desde su marco conceptual cristiano, es decir, desde su contexto histórico. En cualquier caso, el pensamiento político de Locke supuso un gran avance para el desarrollo y el establecimiento del Estado moderno, al insistir en que el auténtico Estado legítimo se distingue por aceptar lo que hoy llamamos el imperio de la ley, cuyo dominio se extiende sobre todos los miembros de la sociedad política, incluidos los gobernantes.

Locke fue, sobre todo, un filósofo que buscó la verdad con denuedo, pero que desarrolló múltiples actividades a lo largo de su existencia: teórico de la política, teólogo, economista, educador, médico, consejero político, alto funcionario, diplomático. Fue el paradigma de filósofo que aunó en su persona los aspectos prácticos de la vida y los teóricos. Y aunque sus obras no sean las más leídas de la historia de la filosofía, han tenido y siguen teniendo una influencia raramente superada por las de otros pensadores.

[33] La referencia de los libros de Macpherson, Strauss y Dunn figura en la bibliografía.

CRONOLOGÍA

1632 John Locke nace el 29 de agosto en Wrington (Somerset, Inglaterra).

1647 Ingresa en la Escuela de Westminster.

1652 Comienza sus estudios universitarios en el Christ Church College, en Oxford, su residencia habitual hasta 1667.

1656 Obtiene la licenciatura en humanidades en el Christ Church de Oxford.

1658 Alcanza el Master of Arts, grado que le permite enseñar en humanidades.

1660 Conoce a Robert Boyle. Escribe los *Primeros escritos sobre la tolerancia*.

1661 Muere el padre de Locke.

1664 Escribe los *Ensayos sobre la ley de la naturaleza*.

1665 Forma parte de una misión diplomática ante el Elector de Brandeburgo.

1665 Lee a Descartes y encuentra en su lectura una forma válida de hacer filosofía.

1666 Conoce a Anthony Ashley Cooper, más tarde conde de Shaftesbury y su protector.

1667 Se muda a Londres, a casa de Lord Ashley, donde trabaja como médico personal del futuro conde. Empieza a colaborar con Thomas Sydenham en investigaciones médicas. Escribe el *Ensayo sobre la tolerancia*.

1668 Es elegido miembro de la Royal Society.

1669 Redacta la Constitución de Carolina.

1670 Escribe el primer borrador del *Ensayo sobre el entendimiento humano*.

1671 Visita París durante el otoño.

1675 Viaja a Francia, donde permanece cuatro años.
1679 Vuelve a Inglaterra.
1682 Conoce a Damaris Cudworth, hija del filósofo Ralph Cudworth, con la que le unirá una larga amistad.
1683 Huye a Holanda tras descubrirse una conjura para matar a Carlos II en la que algunos le creen implicado.
1684 Un decreto real le depone del puesto que conservaba en la Universidad de Oxford.
1688 La Bibliothèque Universelle publica el Compendio del *Ensayo sobre el entendimiento humano.*
1689 Tras el ascenso al trono de Inglaterra del príncipe Guillermo de Orange, Locke regresa a Londres. Conoce a Newton, con quien entabla amistad.
Se publica la *Carta sobre la tolerancia*, traducida al inglés por William Popple. En diciembre aparece publicado el *Ensayo sobre el entendimiento humano*, con fecha del año siguiente.
Se publican los dos *Tratados sobre el gobierno*, aunque la fecha de la publicación es 1690.
Jonas Proast critica las ideas sobre la tolerancia de Locke. Éste se muda a Oates, a casa de Lady Masham (antes Damaris Cudworth), en la que tendrá su residencia habitual hasta la muerte.
1693 Se publican los *Pensamientos sobre la educación.*
Segunda edición del *Ensayo sobre el entendimiento humano.*
1694 Se publica la *Racionabilidad del cristianismo.* Locke responde a las críticas vertidas sobre la racionabilidad en *Vindicación de la racionabilidad del cristianismo.*
1695 Locke entra a formar parte del recién creado Consejo de Comercio.
1700 Locke abandona sus cargos por motivos de salud y queda prácticamente recluido en Oates.
1704 A las tres de la tarde del 28 de octubre, muere en Oates.
1706 Publicación póstuma de *Sobre el empleo del entendimiento.*

GLOSARIO

ABSTRACCIÓN *(abstraction)*
«La mente hace que las ideas particulares recibidas de objetos particulares lleguen a ser generales, lo que se consigue separándolas de toda otra existencia y de las concomitantes. Esto se conoce con el nombre de abstracción, mediante la cual las ideas que se adquieren de seres particulares se hacen representantes generales de todos los de la misma clase; y sus nombres se hacen nombres generales aplicables a todo lo que existe conforme a tales ideas abstractas» (ESEH, II, IX, 6).

CONOCIMIENTO *(knowledge)*
«Percepción de la conexión y concordancia, o no concordancia y repugnancia, de algunas de nuestras ideas» (ESEH, IV, I, 2). El conocimiento puede ser de varias clases dependiendo de lo que establece la conexión o el desacuerdo de las ideas en cuestión: su identidad o su diversidad; sus relaciones; su coexistencia o conexión necesaria en una sustancia o su existencia real (ESEH, IV, I, 3).

CONSENTIMIENTO *(consent)*
Acto por el que los hombres libres acuerdan voluntariamente formar una comunidad o gobierno: «quedan desde ese mismo momento conjuntados y forman un solo cuerpo político, dentro del cual la mayoría tiene el derecho de regir y de obligar a todos» (STG, VIII, 95). Es lo que origina y constituye una sociedad política (STG, VIII, 99).

CUALIDADES PRIMARIAS Y CUALIDADES SECUNDARIAS
(primary qualities, secondary qualities)
Una cualidad es la capacidad de un cuerpo de causar una idea en la mente. Las cualidades que no pueden ser separadas de los cuerpos son «las cualidades primarias de las cosas, las cuales son descubiertas por nuestros sentidos, y están en ellas, aunque no las percibamos; tales son la masa, la figura, el número, la situación y el movimiento de las partes de los cuerpos» (ESEH, II, XIV, 8). Las cualidades secundarias consisten en la capacidad de causar diversas sensaciones a través de las cualidades primarias.

ENTENDIMIENTO *(understanding)*
Es el poder de percibir. La percepción puede ser de tres clases: la percepción de las ideas, de los significados de los signos y el acuerdo o descuerdo entre las ideas (ESEH, II, XXI, 5).

ENTUSIASMO *(enthusiasm)*
Los hombres que se dejan llevar por el entusiasmo ponen a un lado la razón y la revelación y basan el asentimiento a las proposiciones en fantasías de su cerebro que toman por la luz divina (ESEH, IV, XIX, 3 y 5).

ESCLAVITUD *(slavery)*
«La auténtica condición de la esclavitud [...] no es sino la prolongación de un estado de guerra entre un vencedor legítimo y un cautivo» (STG, IV, 23). El vencedor ejerce un poder absoluto sobre el esclavo.

ESENCIA NOMINAL, ESENCIA REAL *(nominal essence, real essence)*
La esencia nominal es una colección de cualidades (idea compleja) asociada a un término general y determinada por las convenciones del lenguaje (ESEH, III, VI, 2). Una esencia real, en cambio, es la constitución interna real de una cosa (ESEH, III, III, 15).

ESTADO DE NATURALEZA *(state of nature)*
Estado en que los hombres se hallan por naturaleza, «de completa libertad para ordenar sus actos y para disponer de sus propiedades y de sus personas como mejor les parezca, dentro de los límites de la ley natural, sin necesidad de pedir permiso y sin depender de la voluntad de otra persona» (STG, II, 4). En el estado de naturaleza

los hombres viven, sin embargo, conforme a la razón, aunque no tienen ningún dueño común que pueda juzgar cuando surgen disputas entre ellos (STG, III, 19).

EXPERIENCIA *(experience)*
Es la única fuente, tanto interna como externa, de todo nuestro conocimiento.

FE *(faith)*
La fe «es el asentimiento que otorgamos a cualquier proposición que no esté fundada en la deducción racional», sino sobre la revelación (ESEH, IV, XVIII, 2).

GUERRA *(war)*
«El estado de guerra es un estado de odio y de destrucción» (STG, III, 16). Aunque el estado de naturaleza no es un estado de guerra, la ley natural permite matar a un hombre que nos ha declarado la guerra. En la sociedad civil, el estado de guerra se puede producir cuando el gobernante comete injusticias y hace uso de la violencia injustificadamente.

IDEA *(idea)*
«Siendo este término el que, según creo, sirve para designar lo que es el objeto del entendimiento cuando el hombre piensa, lo he empleado para expresar lo que se entiende por fantasma, noción, especie, o aquello que sea en que se ocupa la mente cuando piensa» (ESEH, «Introducción», 7). «Todo aquello que la mente percibe en sí misma, o todo aquello que es objeto inmediato de percepción, de pensamiento, o de entendimiento» (ESEH, II, VIII, 8).

IDEAS COMPLEJAS *(complex ideas)*
La mente, al operar sobre las ideas simples, crea las ideas complejas. Son tres las operaciones por las que la mente combina las ideas simples, produciendo las ideas complejas de modos, ideas complejas de sustancias e ideas complejas de relaciones.

IDEAS SIMPLES *(simple ideas)*
Tienen una apariencia uniforme en la mente y no pueden descomponerse en ideas distintas. Las ideas simples pueden provenir de la sensación, si proceden de los sentidos, y de la reflexión, que

corresponden a las operaciones de la mente, la cual es pasiva con relación a estas ideas (ESEH, II, II, I).

JUICIO *(jugdment)*
Mediante el juicio, «la mente supone que sus ideas guardan un acuerdo o un desacuerdo, o lo que es lo mismo, supone que alguna proposición es verdadera o falsa, sin haber percibido una evidencia demostrativa en la prueba» (ESEH, IV, XIV, 3).

LIBERTAD *(freedom)*
Desde el punto de vista antropológico: «La idea de libertad en un determinado agente es la idea de la potencia que este agente tiene para hacer o dejar de hacer una acción determinada. Si el agente carece de potencia para obrar, no existe libertad en él, se halla bajo el signo de la necesidad» (ESEH, II, XXI, 8). Desde un punto de vista político: «La libertad consiste en estar libre de la violencia de los otros, lo cual no puede lograrse donde no hay ley. Mas la verdadera libertad no es, como se nos ha dicho, la falta de impedimentos que cada hombre tiene para hacer lo que le guste» (STG, VI, 59). «Un estado de completa libertad para ordenar sus actos y para disponer de sus propiedades y de sus personas como mejor les parezca, dentro de los límites de la ley natural, sin necesidad de pedir permiso y sin depender de la voluntad de otra persona» (STG, II, 4).

LEY *(law)*
«La ley, tomada en su verdadero concepto, no equivale tanto a limitación como a dirección de un agente libre e inteligente hacia su propio interés, y sólo manda lo que conviene al bien general de los que están sometidos a ella» (STG, VI, 57).

LEY NATURAL *(natural law)*
Es la ley que gobierna el estado de naturaleza y que prescribe, en base a la igualdad e independencia de los hombres, que «nadie debe dañar a otro en su vida, salud, libertad o posesiones» (STG, II, 6).

PERCEPCIÓN *(perception)*
La percepción es el primer paso hacia el conocimiento y la puerta de entrada de todos sus materiales (ESEH, II, IX, 15).

PODER EJECUTIVO *(executive power)*

Para las leyes aprobadas, «siendo como es necesario aplicarlas sin interrupción y de una manera constante, se impone la necesidad de que exista un poder permanente que cuide de la ejecución de las mismas mientras estén vigentes. De ahí nace que los poderes legislativo y ejecutivo se encuentren con frecuencia separados» (STG, XII, 144). El poder ejecutivo está sometido al poder legislativo.

PODER LEGISLATIVO *(legislative power)*

«El poder legislativo es el poder supremo del Estado» (STG, XI, 134) y «tiene el derecho de señalar cómo debe emplearse la fuerza de la comunidad política y de los miembros de la misma» (STG, XII, 143). El poder legislativo «no es ni puede ser un poder absolutamente arbitrario» y «llega únicamente hasta donde llega el bien público de la sociedad» (STG, XI, 135).

PODER PATERNAL *(power of parents)*

El poder que ejercen los padres sobre sus hijos mientras son menores de edad, es decir, mientras no han desarrollado su entendimiento y su voluntad, por lo que no pueden actuar con autonomía.

PROBABILIDAD *(probability)*

«La probabilidad es la apariencia de un tal acuerdo o desacuerdo, por la intervención de pruebas cuya conexión no es constante o inmutable o, por lo menos, que no se percibe que lo sea, pero que es o parece serlo así por lo regular, y basta para inducir a la mente a juzgar que la proposición es verdadera o falsa» (ESEH, IV, XV, 1).

PROPIEDAD *(property)*

Locke emplea la palabra «propiedad» en sentido estricto, como posesión de bienes materiales, y en sentido amplio, que hace referencia a la vida, las posesiones y la libertad.

RAZÓN *(reason)*

La razón ayuda a las demás facultades del conocimiento, ampliándolo y gobernando nuestro asentimiento, mediante el descubrimiento de ideas intermedias para la demostración y en la suposi-

ción de estas pruebas para percibir la conexión entre ellas, de modo que podamos inferir o deducir unas ideas de otras (ESEH, IV, XVII, 2).

RESISTENCIA *(resistance)*
Cuando el legislativo no cumple la función que el pueblo le ha confiado, entonces éste ya no le debe obediencia y tiene el derecho a resistir, incluso con violencia.

SUSTANCIA *(substance)*
«La idea que tenemos y designamos con el nombre general de sustancia no es más que el soporte supuesto o desconocido de unas cualidades que existen y que imaginamos no pueden existir *sine re substante*, sin algo que las soporte, a lo que llamamos sustancia...» (ESEH, II, XIV, 2), la cual, de acuerdo con el verdadero sentido de la palabra, significa en idioma llano lo que está debajo o lo que soporta.

TOLERANCIA *(toleration)*
Como el poder civil no puede legislar ni usar la violencia en cuestiones religiosas, ha de permitir, salvo excepciones, los artículos de fe y los ritos del culto exterior.

BIBLIOGRAFÍA SELECTA

EDICIONES DE REFERENCIA

Ediciones de obra completa

The Works of John Locke, nueva edición en diez volúmenes, Londres, Thomas Tegg; W. Sharpe e hijo; G. Offor; G. y J. Robinson; J. Evans y Co.; también Glasgow, R. Griffin y Co., y Dublín, J. Cumming, 1823. (Reimpresa por Scientia Verlag Aalen, 1963.)

Ediciones de obras sueltas

Epistola de Tolerantia/A Letter Concerning Toleration, Londres, Routledge, 1991.

Essay Concerning Human Understanding [ed. de P. H. Nidditch], Oxford, Oxford University Press, 1975.

Essays on the Law of Nature [ed. de W. von Leyden], Oxford, Clarendon Press, 1987.

Some Thoughts concerning Education [ed. de J. W. Yolton], Oxford, Clarendon Press, 1989.

Two Treatises of Government [ed. de Peter Laslett], Cambridge, Cambridge University Press, 1967.

TRADUCCIONES

Carta sobre la tolerancia [trad. de Marta Gálvez Parra], Madrid, Tecnos, 2008.

La conducta del entendimiento y otros ensayos póstumos [trad. de Ángel M. Lorenzo Rodríguez], Barcelona, Anthropos, 1992.

Ensayo sobre el entendimiento humano [trad. de Luis Rodríguez Aranda], Madrid, Aguilar, 1987.

Ensayo sobre el entendimiento humano [trad. de Edmundo O'Gorman], México, Fondo de Cultura Económica, 2005.

Ensayo y Carta sobre la tolerancia [trad. de Carlos Mellizo], Madrid, Alianza, 2007.

Escritos sobre la tolerancia [ed. de Jerónimo Betegón], Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999.

La ley de la naturaleza [trad. de Carlos Mellizo], Madrid, Tecnos, 2007.

Pensamientos sobre la educación [trad. de Rafael Lassaletta], Madrid, Akal, 1986.

Segundo tratado sobre el gobierno civil [traducción y notas de Pablo López Álvarez], Madrid, Biblioteca Nueva, 1999.

Segundo tratado sobre el gobierno civil [trad. de Carlos Mellizo], Madrid, Alianza, 2006.

Sobre el empleo del entendimiento [trad. de Rafael Lasaleta], Madrid, Akal, 1986.

OBRAS SOBRE LOCKE

ASHCRAFT, R., *Revolutionary Politics and Locke's Two Treatises of Government*, Princeton, Princeton University Press, 1986.

AYERS, M., *Locke*, Londres, Routledge, 1991.

BENNET, J., *Locke, Berkeley, Hume, Central Themes*, Oxford, Clarendon Press, 1971.

BOBBIO, N., *Locke e il Diritto Naturale*, Turín, Giappichelli Editore, 1963.

CRANSTON, M., *John Locke, A Biography*, Oxford, Oxford University Press, 1985.

DUNN, J., *The Political Thought of John Locke*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969.

_____ , *Locke: A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2003.

GARCÍA SÁNCHEZ, E., *John Locke*, Madrid, Ediciones del Orto, 1995.

GONZÁLEZ GALLEGO, A., *John Locke: empirismo y experiencia*, Barcelona, Montesinos, 1984.

HARKOV, N., *Locke's Education for Liberty*, Chicago, University of Chicago Press, 1984.

LASALLE RUIZ, J. M., *John Locke y los fundamentos de la propiedad*, Madrid, Dykinson, 2001.

LE CLERC, J., «Éloge Historique», en *Oeuvres Diverses de Monsieur Locke*, Amsterdam, Chez Jean Frédéric Bernard, I, 1732.

LOWE, E. J., *Locke on Human Understanding*, Londres, Routledge, 1995.

MACKIE, J. L., *Problems from Locke*, Oxford, 1976.

MACPHERSON, C. B., *La Teoría política del individualismo posesivo*, Madrid, Trotta, 2005.

MARSHALL, J., *John Locke, Toleration and Early Enlightenment Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

_____, *John Locke: Resistance, Religion and Responsibility*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

PANGLE, TH., *The Spirit of Modern Republicanism: the Moral Vision of the American Founders and the Philosophy of Locke*, Chicago, University of Chicago Press, 1990.

PEZOA BISSIERES, A., *Política y Economía en John Locke*, Pamplona, EUNSA, 1997.

SOLAR CAYÓN, J. I., *La teoría de la tolerancia de John Locke*, Madrid, Dykinson, 1996.

STRAUSS, L., *Derecho natural e historia*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2000.

TUCKNESS, A., *Locke and the Legislative Point of View: Toleration, Contested Principles, and the Law*, Princeton, Princeton University Press, 2002.

VERNON, R., *The Career of Toleration: John Locke, Jonas Proast and After*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 2002.

YOLTON, J. W., *John Locke and Education*, Nueva York, Random House, 1971.

_____, *Locke and the Compass of Human Understanding*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970.

_____, *Locke, An Introduction*, Oxford, Blackwell, 1985.

Cuando tantos razonadores habían hecho la novela del alma, ha venido un sabio, que modestamente ha hecho su historia. Locke ha esclarecido al hombre la razón humana como un excelente anatomista explica los resortes del cuerpo humano.

Voltaire

GRANDES PENSADORES